# H. D. Gardeil

# INICIAÇÃO À FILOSOFIA DE S. TOMÁS DE AQUINO

**H. D. Gardeil**

# Iniciação à Filosofia de S. Tomás de Aquino

## PRIMEIRA PARTE: INTRODUÇÃO GERAL E LÓGICA

### Índice Geral

**H. D. Gardeil**

# Iniciação à Filosofia de S. Tomás de Aquino

## SEGUNDA PARTE: COSMOLOGIA

### Índice Geral



---


- Índice Anterior

# H. D. Gardeil

# Introdução à Filosofia de S. Tomás de Aquino

# TERCEIRA PARTE: PSICOLOGIA

## Índice Geral

**H. D. Gardeil**

# Introdução à Filosofia de S. Tomás de Aquino

## QUARTA PARTE: METAFÍSICA

### Índice Geral

# I

# INTRODUÇÃO HISTÓRICA E LITERÁRIA

## Índice

---

- Índice Anterior

# II

# NOÇÃO GERAL DE FILOSOFIA

## Índice



---

- Índice Anterior

# III

# INTRODUÇÃO À LÓGICA

## Índice



---

- Índice Anterior

# IV

# A PRIMEIRA OPERAÇÃO DO ESPÍRITO

## Índice



---

- Índice Anterior

# V

# A DEFINIÇÃO E A DIVISÃO

## Índice



---

- Índice Anterior

# VI

# UNIVERSAIS, PREDICÁVEIS E PREDICAMENTOS

## Índice

# VII

# A SEGUNDA OPERAÇÃO DO ESPIRITO

## Índice

# VIII

# O SILOGISMO

## Índice



---

- Índice Anterior

# IX

# A INDUÇÃO

## Índice



---

- Índice Anterior

# X

# A DEMONSTRAÇÃO

## Índice



---

- Índice Anterior

# XI

# TÓPICOS - SOFISMAS - RETÓRICA

## Índice



---

- Índice Anterior

# I

# INTRODUÇÃO

## Índice



---

- Índice Anterior

# II

# OS PRINCÍPIOS DO SER MÓVEL

## Índice

---

- *Índice Anterior*

# III

# A NATUREZA

## Índice



---

- Índice Anterior

# IV

# AS CAUSAS DO SER MÓVEL

## Índice

# V

# O MOVIMENTO

## Índice



---

- Índice Anterior

# VI

# AS CONCOMITANTES DO MOVIMENTO

# PRIMEIRA PARTE: INFINITO, LUGAR, VAZIO E ESPAÇO

## Índice

# VII

# AS CONCOMITANTES DO MOVIMENTO

# SEGUNDA PARTE: O TEMPO

## Índice



---


- Índice Anterior

# VIII

# A PROVA DO PRIMEIRO MOTOR

## Índice

# INTRODUÇÃO

## Índice



---

- Índice Anterior

# A VIDA E SEUS GRAUS

## Índice



---

- Índice Anterior

# DEFINIÇÃO ARISTOTÉLICA DA ALMA

## Índice



---

- Índice Anterior

# AS POTÊNCIAS DA ALMA

## Índice



---

- Índice Anterior

# A VIDA VEGETATIVA

## Índice



---

- *Índice Anterior*

# A VIDA SENSITIVA: O CONHECIMENTO SENSÍVEL

## Índice

---

- *Índice Anterior*

# O CONHECIMENTO INTELECTUAL. POSIÇÃO DO TRATADO DA INTELIGÊNCIA

## Índice



---

- Índice Anterior

# NOÇÃO GERAL DO CONHECIMENTO

## Índice



---


- Índice Anterior

# O OBJETO DA INTELIGÊNCIA HUMANA

## Índice



---

- Índice Anterior

# O OBJETO PRÓPRIO DA INTELIGÊNCIA HUMANA

## Índice

# O OBJETO ADEQUADO DA INTELIGÊNCIA HUMANA

## Índice



---


- Índice Anterior

# A INTELIGÊNCIA HUMANA E A VISÃO DE DEUS

## Índice



---

- Índice Anterior

# FORMAÇÃO DO CONHECIMENTO INTELECTUAL

## Índice



---

- Índice Anterior

# A ATIVIDADE DA INTELIGÊNCIA

## Índice



---

- Índice Anterior

# A VOLTA ÀS IMAGENS

## Índice



---

- Índice Anterior

# O PROGRESSO DO CONHECIMENTO HUMANO

## Índice



---

- Índice Anterior

# O CONHECIMENTO DO SINGULAR E DO EXISTENTE

## Índice



---

- Índice Anterior

# O CONHECIMENTO DA ALMA POR SI MESMA

## Índice



---

- Índice Anterior

# CONCLUSÃO: POSIÇÃO DA TEORIA DO CONHECIMENTO INTELECTUAL EM S. TOMÁS

## Índice



---

- Índice Anterior

# A VONTADE

## Índice



---

- Índice Anterior

# A VONTADE E AS OUTRAS FACULDADES DA ALMA

## Índice



---

# O LIVRE ARBÍTRIO

## Índice



---

- Índice Anterior

# A ALMA HUMANA

## Índice



---

- Índice Anterior

# CONCLUSÃO

## Índice



---

- Índice Anterior

# INTRODUÇÃO

## Índice



---

- Índice Anterior

# O SER

## Índice



---

- Índice Anterior

# O SER - ESTUDO CRITICO

## Índice



---

- Índice Anterior

# OS TRANSCENDENTAIS EM GERAL

## Índice



---

- Índice Anterior

# OS TRANSCENDENTAIS EM PARTICULAR. O UNO.

## Índice



---


- Índice Anterior

# OS TRANSCENDENTAIS EM PARTICULAR. O VERO.

## Índice



---

- Índice Anterior

# OS TRANSCENDENTAIS EM PARTICULAR. O BEM.

## Índice



---

- Índice Anterior

# OS TRANCENDENTAIS. CONCLUSÃO.

## Índice



---

- Índice Anterior

# AS CATEGORIAS

## Índice



---

- Índice Anterior

# A SUBSTÂNCIA

## Índice



---


- Índice Anterior

# OS ACIDENTES

## Índice



---

- Índice Anterior

# O ATO E A POTÊNCIA

## Índice



---

- Índice Anterior

# ESSÊNCIA E EXISTÊNCIA

## Índice



---

- Índice Anterior

# A CAUSALIDADE

## Índice



---

- Índice Anterior

H. D. Gardeil

# Introdução à Filosofia de S. Tomás de Aquino

## PRIMEIRA PARTE: INTRODUÇÃO GERAL E LÓGICA

## I

## INTRODUÇÃO HISTÓRICA E LITERÁRIA

### *1. O problema intelectual da Cristandade no tempo de S. Tomás.*

**A obra de S. Tomás é considerada, mais ainda do que a de outros grandes filósofos, como um imponente monumento, encarado fàcilmente como uma peça única e fora de todo contexto histórico. É certo que, no que toca à verdade, tem-se de reconhecer que esta obra tem um valor absoluto e, portanto, transcendente. A olhá-la mais de perto, porém, percebe-se que ela traz igualmente, sob muitos aspectos, a marca do seu tempo. Isso é evidente no que diz respeito ao gênero literário de seus escritos e um pouco menos, talvez, no tocante ao seu conteúdo. Chegar-se-á, portanto, a uma compreensão mais adequada do pensamento de S. Tomás quando se levar em conta as condições concretas de sua formação e a maneira pela qual ela foi expressa. É com relação a êste ponto de vista que iremos nos situar nesta primeira parte.**

---

## *2. Cristandade e cultura antiga.*

**Até os tempos modernos, o pensamento do Ocidente estêve condicionado por um acontecimento maior: o encontro da mensagem evangélica ou, da sabedoria cristã, com a cultura da antigüidade. Todos os grandes problemas intelectuais giravam até então, em tôrno dessa conjunção. Teríamos de esperar o fim da Renascença para que os espíritos se vissem dominados por outras preocupações, nascidas do choque da própria sabedoria cristã, então tôda penetrada pelo helenismo, com uma concepção das coisas que o progresso das ciências e das técnicas renovara completamente. O interêsse não é mais em tôrno de um passado que sobrevive, mas de um futuro que se delineia. Voltando ao problema geral do helenismo e do cristianismo, tentemos inicialmente dar uma idéia dessas duas fôrças.**

**O que impressiona no primeiro instante, é a oposição entre a sabedoria evangélica e a sabedoria pagã, que o Apóstolo deveria acentuar de maneira tão brilhante: oposição concernente ao princípio dessas sabedorias, de um lado a fé, do outro a razão natural; oposição relativa a seus conteúdos, uma vez que o cristianismo se apresenta sobretudo como uma mensagem de salvação, enquanto que a sabedoria antiga se ordenava para uma visão cientificamente organizada do mundo; oposição, finalmente, quanto aos destinatários: os simples, as multidões, clientela privilegiada do Evangelho, em face das classes cultivadas que visavam principalmente as lições dos filósofos da Grécia. O Cristianismo é a sabedoria da Cruz, que parece nada ter em comum com a sabedoria do mundo.**

**Entretanto, observando melhor, verifica-se logo que entre as duas sabedorias há também pontos de contato. Não se pode deixar de reconhecer, com efeito, que a mensagem cristã é bem mais provida de filosofia do que nos pareceu a princípio. Não há na Escritura, doutrinas, a do Logos por exemplo, bastante próximas das concepções gregas, para que se tenha invocado, a seu respeito, uma influência determinante do pensamento pagão? Ao inverso, não encontramos nos tesouros da sabedoria helênica muitos elementos que já prenunciam o Cristianismo?**

**Se, portanto, entre os dois grandes fatôres culturais era de se prever**

**uma luta, que efetivamente se realizou, tentativas de harmonização ou de assimilação recíproca não podiam deixar de se produzir. A história dessas tentativas, mais ou menos bem sucedidas, é a própria história do pensamento cristão durante quinze séculos.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

### *3. A obra realizada até o século XIII.*

**O problema se coloca desde as primeiras gerações cristãs, No século II, São Justino se esforça por explicitar as relações de uma sabedoria pagã que apreciava, e a que não pôde totalmente renunciar, com a fé pela qual derramará o seu sangue No século seguinte, sabe-se, é em Alexandria que é necessáric buscar o centro intelectual ativo da cristandade. Ali, Clemente; em seu PROTRÉPTICOS Ou em seus STROMATEIS, prossegue a obra de conciliação. No século V, com Santo Agostinho, Boécio e o Pseudo-Dionísio, que se tornarão como que os três preceptores do Ocidente medieval, se conclui esta primeira fase da assimilação viva da filosofia grega. A que resultados exatamente se chegou até então?**

**Em santo Agostinho encontramos o primeiro grande sistema de filosofia cristã. Não que no pensamento dêste Doutor um conjunto especulativo orgânico se ache constituído por fora da fé, mas, sim, que o exercício teórico da razão é aí reconhecido como legítimo e que, de fato, é considerável a parte da especulação filosófica. A obra original de santo Agostinho, com relação ao pensamento antigo, é sobretudo representada pela assimilação do neo-platonismo, então a filosofia mais atuante, e cuja peça mestra era a teoria das idéias. O Doutor de Hipone, colocando as "idéias" em Deus, conseguia dar uma unidade satisfatória ao mundo de Platão e ao da Bíblia. Esta tarefa de assimilação das especulações platônicas será continuada paralelamente, algumas décadas mais tarde, por Dionísio que tôda a Idade Média identificaria com o discípulo de Areópago. Aristóteles, por sua vez, será introduzido sobretudo por Boécio, graças ao qual sua obra atingirá as escolas do Ocidente. Mas é capital observar aqui que o Aristóteles dos escritos de Boécio é quase exclusivamente o Aristóteles do Organon. Quando o conjunto dos tratados do Estagirita se perder, dêle não restará pràticamente senão esta parte de sua filosofia.**

**Se se tentar, portanto, estabelecer o balanço do que possui o Ocidente logo depois da queda de Roma e da submersão de sua cultura pelos bárbaros, deve-se enumerar, em primeiro plano com as artes liberais, herança da literatura do baixo-império, êsse conjunto de concepções neo-platônicas que Dionísio e sobretudo Santo Agostinho, haviam incorporado à sua visão cristã do mundo, e a Lógica de Aristóteles, conservada por Boécio. Todo o resto da**

**filosofia antiga, ou quase, vai se perder. A época patrística termina, pois, antes que a obra da confrontação das duas sabedorias tenha podido ser conduzida a seu têrmo. A tarefa mais árdua, a assimilação do sistema de Aristóteles, está apenas começada. Vai ser necessário esperar que novamente surja o conflito helenismo-cristianismo, para que a totalidade do primeiro dêstes conjuntos volte a ser colocada em circulação.**

**Não se pode deixar de invocar, aqui, grandes etapas percorridas pelo pensamento cristão antes da maior crise do século XIII, crise a que S. Tomás será justamente chamado a dar uma solução. A reconstrução da cultura ocidental data da Renascença carolíngea. É necessário, porém, esperar o século X11 para que a vida intelectual tome uma verdadeira amplitude. Até então permanece em voga sobretudo o conjunto das idéias divulgadas pelos mestres que já apresentamos. Entretanto, os acontecimentos decisivos se preparam: o conjunto da filosofia de Aristóteles está em vias de ser traduzido, e misturado aos comentários dos Árabes e dos Judeus, começa a penetrar nas escolas do Ocidente. É com essa nova introdução do peripatetismo na cristandade que se inicia efetivamente a história do pensamento de S. Tomás.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

### *4. A Introdução da Filosofia de Aristóteles no Ocidente.*

**As primeiras traduções latinas que deviam possibilitar ac Ocidente o conhecimento das principais partes da obra do Es. tagirita, foram empreendidas na segunda metade do séculc XII. Eram traduções feitas do árabe, e num ambiente que estava, então em estreito contato com a cultura muçulmana de Toledo. Juntamente com os escritos de Aristóteles, foi tra duzido um certo número de escritos de seus comentadores anti gos (Alexandre de Aphrodise, Thémistius, Philopon) e árabe-judeus (Alkindi, Alfarabi, Avicena, Avicebron).**

**A leitura dêstes tratados, que abrem um nôvo mundo aos professôres de teologia cristãos, provocou um verdadeiro choque. Temos um sinal inequívoco disto na série de interdições de que foram objeto por parte das autoridades eclesiásticas que temiam um pensamento aparentemente tão pouco assimilável. O problema que, no fundo, êste acontecimento levantava diante da inteligência cristã era o da escolha entre uma filosofia de inspiração peripatética, e uma outra, que até então tivera o apoio dos teólogos, e que era dominada pela influência de Platão. Tentemos representar o que podiam trazer para o pensamento cristão, de positivo e de negativo, as especulações das duas grandes filosofias.**

**O platonismo se apresentava garantido pelo seu reconhecimento de um mundo superior, o das idéias, e de uma intuição direta dêsse mundo. A partir dêsse ponto máximo, o universo se desenvolvia hieràrquicamente, segundo um processo de emana ção no qual se exprimia a causalidade divina. No homem, a distinção da alma com relação ao corpo se via particularmente acentuada. Em face dêsse idealismo espiritualista, no qual o acôrdo com o pensamento religioso parecia tão fácil de se realizar, em vista da imprecisão de alguns de seus temas que o tornavam mais fàcilmente flexível, o aristotelismo, pelo contrário, apresentava-se como um empirismo científico. Sua doutrina do conhecimento, sua antropologia, sua física, tinham mais clareza e objetividade. Em metafísica havia igualmente progresso no que concernia à determinação dos conceitos fundamentais, assim como no seu rigor sintético. Mas para um cristão, além de algumas incertezas, essa metafísica oferecia dificuldades consideráveis. A eternidade do mundo e da matéria, admitidas como postulados, não vão de encontro ao dogma**

**da criação? A espiritualidade do conhecimento humano, sua aptidão para atingir as verdades superiores, não se encontram comprometidas pela implicação por demais marcante da vida intelectual na dos sentidos? Pode-se falar ainda de Causa criadora e de Providência, com êste ato puro concentrado sôbre si mesmo, que coroa o sistema? Essas lacunas e essas obscuridades, assim como uma ambiência positiva e científica, colocarão os pensadores religiosos, tanto os do Islam quanto os do Cristianismo, em guarda contra as especulações do Estagirita. Dominados por seu valor racional sem par, êles não poderão evitar de se perguntar se os valôres religiosos, que evidentemente colocam acima de tudo, não sairiam perdendo em aliar-se com um pensamento espiritualmente tão pouco acolhedor.**

**Essa atitude de reserva mais ou menos hostil em relação à obra reconquistada de Aristóteles será, no início do século XIII, a mais comum. Por causa da influência dominante que não cessará de exercer sôbre os espíritos o pensamento do doutor de Hipona, falar-se-á a seu respeito de agostinismo. Ao lado de alguns seculares e de muitos pregadores, êste movimento doutrinal abrangerá o conjunto dos mestres franciscanos, tendo Alexandre de Hales e S. Boaventura na liderança.**

**Num outro extremo, no último terço do século, um grupo de mestres da Universidade de Paris se inclinará, com Siger de Brabant, no sentido de uma aceitação de um aristotelismo de estrita obediência, tal como propunha o grande comentador árabe Averrois. Teses essenciais do pensamento cristão, como Providência e imortalidade pessoal da alma, encontrar-se-ão seriamente comprometidas. Através de censuras rigorosas, impostas em 1270 e em 1277, o Bispo de Paris, Étienne Tempier, tentará reprimir os empreendimentos dêsse aristotelismo por demais ortodoxo.**

**Antes dêstes últimos acontecimentos, uma posição intermediária surgiu, - onde se mantinha o respeito pelo dogma cristão e se buscava conservar tudo o que o néo-platonismo agostiniano havia podido trazer de bom, mas onde se testemunhava uma sólida confiança no valor dos princípios e métodos de Aristóteles, adotada pelos dois grandes mestres dominicanos, Alberto Magno e Tomás de Aquino: o primeiro voltado mais para o mundo físico e mais interessado pela ciência, porém mais eclético e menos profundo; o segundo conseguindo afinal, com seu gênio de síntese superior, a obra de assimilação, pelo cristianismo, dessa filosofia de Aristóteles**

**que parecia destinada a destruí-lo.**

**Em resumo, esta é a significação histórica e a posição do pensamento de S. Tomás de Aquino.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

### *5. As grandes etapas na vida de S. Tomás.*

**Todos os fatos da vida de S. Tomás estão longe de serem conhecidos com precisão, e sôbre pontos importantes ficamos ainda na incerteza. A Historia Ecclesiae de Ptolomeu de Lucques (1312-1317 ), a Historia beati Thomae de Aquino de Guilherme de Tocco (em tôrno de 1311) e os Atos dos processos de canonização de Nápoles (1319) e de Fossanova (1321) constituem os documentos de base de sua biografia. Entre os trabalhos modernos destacam-se primeiramente os do Padre Mandonnet op (+1936) e de Mons. Grabmann (+ 1948). O Pe. Walz op, no Dict. de Théol. cath., art. S. Tomás, apresenta uma boa exposição da questão. Eis aqui, simplesmente enumeradas, as grandes etapas da vida de S. Tomás.**

**Origem. S. Tomás nasceu provàvelmente em 1225 no Castelo de Roccasecca, perto da cidade de Aquino, no Reino de Nápoles. Pertencia a uma família de grandes senhores, aliados do imperador e devotados à sua causa.**

**Em Monte-Cassino (1230-1239) . Aos cinco anos de idade, o jovem Tomás é confiado, por seus pais, para sua primeira educação, à abadia vizinha de Monte-Cassino. Pode-se crer que o desejo de vê-lo um dia na direção do célebre mosteiro não deixou de influir nesta decisão.**

**Na Universidade de Nápoles (1239-1244). S. Tomás aperfeiçoa sua formação literária e começa seus estudos de filosofia em Nápoles, onde tem, em particular, como mestres: Martinho de Dacie (para a Lógica) e Pedro o Irlandês (para a Física).**

**Entrada na Ordem Dominicana (1244-1245 ). Em 1244, o jovem estudante toma o hábito dos Pregadores, no convento de San Domenico de Nápoles. Descontentes, os pais prendem e escondem o noviço que, depois de diversas peripécias, conseguirá finalmente a liberdade de seguir sua vocação.**

**Os estudos na Ordem de São Domingos (1245-1252). É muito provável que S. Tomás tenha sido inicialmente estudante no Studium de Saint-Jacques de Paris (1245-1247) , e tenha seguido seu mestre Alberto Magno à Colônia, onde aperfeiçoou sua formação (1247-1252) .**

**S. Tomás, bacharel em Paris. (1252-1256). Designado para lecionar em Paris, que era então o centro intelectual da cristandade, S. Tomás começou, de acôrdo com o costume, por "ler" a Bíblia de maneira contínua e rápida (Cursorie), durante dois anos. Depois, durante outros dois anos, comentou as Sentenças de Pedro Lombardo.**

**S. Tomás, mestre em Paris (1256-1259) . Admitido como mestre ao mesmo tempo que São Boaventura, S. Tomás comenta a Bíblia (ordinarie), realiza suas primeiras questões disputadas (De Veritate), e empreende a composição da Summa Contra Gentiles.**

**Estadia na Itália (1259-1268) . A pedido do Papa, S. Tomás vai à Itália para aí exercer as funções de leitor da Cúria. Acompanha esta a Anagni, a Orvieto e volta a Roma. Sua atividade intelectual é então das mais intensas: ensina a Sagrada Escritura (curso ordinário para mestres), discute numerosas questões, conclui o Contra Gentiles, compõe a Catena Aurea, comenta Aristóteles, inicia a Suma Teológica, etc.**

**Professor pela segunda vez em Paris (1269-1272) . Chamado a Paris por ocasião da crise intelectual provocada pelo movimento averroista, S. Tomás toma posição na polêmica e prossegue incansàvelmente na sua tarefa de professor e de escritor (comentários da Sagrada Escritura, de Aristóteles, Questões Disputadas, Suma Teológica, opúsculos diversos).**

**Professor em Nápoles (1271-1273). Designado para assumir a direção do nôvo Studium generale em Nápoles, S. Tomás tem, além dos trabalhos habituais de mestre, uma notável atividade apostólica.**

**Convocação ao Concílio de Lyon, doença, morte. (1274). A pedido de Gregório IX, S. Tomás parte para participar do Concílio de Lyon. Durante a viagem fica doente e morre, a 7 de março, na abadia cisterciense de Fossanova.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

### *6. Problemas relativos às obras de S. Tomás.*

**Falecido aos 49 anos, S. Tomás teve uma prodigiosa atividade como professor e escritor: tôdas as matérias filosóficas e teológicas estudadas em seu tempo foram abordadas por êle. Dos numerosos trabalhos que êle deixou, alguns (lições, questões disputadas), representam o fruto direto de seu ensino. Outros (Sumas, opúsculos diversos) são composições livres. Alguns dêstes trabalhos foram escritos por êle próprio, outros sòmente ditados, e há ainda os que foram simplesmente reportados. Além disto, observar-se-á que numerosos apócrifos se encontram na compilação clássica dos Opera omnia, que não foram compostos com uma verdadeira preocupação crítica. Na edição Vivès por exemplo, a mais completa de tôdas, são encontrados 140 escritos, agrupados em 32 volumes, sem qualquer ordem cronológica, não havendo possibilidade de se distinguir o que é e o que não é verdadeiramente de S. Tomás. Estas observações - e se poderiam fazer outras análogas mostram que a obra literária do nosso Doutor comporta muitos problemas.**

**A primeira questão que se pode colocar a respeito das obras de um autor é, evidentemente, o de sua autenticidade. Na Idade Média, parece não ter havido um escrúpulo excessivo no que diz respeito à propriedade literária e, por outro lado, pode ter havido êrros ou fantasias dos copistas, sem contar que numerosos manuscritos circulam anônimos. Assim, não é de admirar que menos de meio século após sua morte, tenha se tornado tão difícil fixar com exatidão a lista das obras de S. Tomás. Para prevenir êste inconveniente, procurou-se então organizar catálogos: nas primeiras décadas do século XIV foi lançada tôda uma série dêles. Esses catálogos permanecem como documentos de primeira ordem para determinar a autenticidade dos escritos de nosso Doutor, mas infelizmente êles não coincidem entre si de maneira perfeita. Por outro lado, é visível que também não foram compostos com suficiente preocupação crítica. Portanto, tomados isoladamente, o seu testemunho nem sempre é decisivo.**

**Diante dessas dificuldades, os editôres da Piana (século XVI), se contentarão em colocar prudentemente à parte uma série de escritos que êles qualificaram de duvidosos. Os primeiros trabalhos de crítica realmente séria a êsse respeito são os de dois dominicanos, do início do século XVIII, os Padres Échard e De Rubeis. Hoje, a**

**questão foi inteiramente reformulada, notadamente pelo Pe. Mandonnet (Les écrits authentiques de saint Thomas d'Aquin, 2.a ed., Fribourg (Suisse), 1910) e por Mons. Grabmann.**

**A que resultados se chegou? Pode-se dizer que de um modo geral chegou-se a um acôrdo sôbre a autenticidade ou não, de quase cada uma das obras em questão. Se subsistem algumas dúvidas, estas se referem sòmente a alguns opúsculos de pouca importância. Para o fundamento da doutrina, em todo caso, nenhum problema sério se coloca sob êsse ponto de vista. - Na prática, poder-se-á utilizar o quadro preparado pelo Pe. Mandonnet, em seus Écrits authentiques. Este quadro agrupa 140 escritos, 75 marcados como autênticos e 65 como apócrifos. Estes últimos, apressemo-nos em dizê-lo, constituem de fato menos da décima parte do conjunto e não compreendem qualquer das obras mais importantes. O estudante de filosofia notará que a Summa totius logicae, algumas vêzes utilizada nas exposições do pensamento de S. Tomás, não é dêle.**

**O estabelecimento da cronologia das obras de S. Tomás coloca problemas mais árduos ainda. Alguns pontos importantes estão entretanto assegurados e a. classificação aproximativa das grandes obras está quase tôda realizada. Nós nos contentaremos aqui em remeter o leitor ao artigo citado, do Pe. Walz, que dá, em quadro, o estado atual das pesquisas.**

**Pode-se perguntar em que medida é exigido para o estudo de S. Tomás, o conhecimento da cronologia de suas obras. Em se tratando de uma filosofia em perpétuo desenvolvimento, a de um Platão, por exemplo, ou a de um Fichte, é claro que não se pode deixar de seguira ordem cronológica de seus escritos, sob pena de cair-se na maior das confusões. No caso de S. Tomás essa ordem não é tão necessária, quanto ao conjunto de seu pensamento. A parte o caso das Sentenças e de alguns opúsculos que de maneira manifesta representam um estado primitivo e menos elaborado de sua doutrina, pode-se dizer que êle se afirma, desde o Contra Gentiles e o De Veritate, em plena e lúcida posse do que será sua síntese definitiva. O que imediatamente, mais impressiona em S. Tomás é a fundamental estabilidade de um pensamento tão ràpidamente tornado adulto. Admitido isso, resta que êle pode ter evoluído em alguns pontos particulares. Pelo menos a primeira fase de sua doutrina tem muito a ganhar quando considerada à parte. Há vantagem, portanto, em certos casos, e êsse é o caso das Sentenças, em se levar em conta a cronologia.**

**Praticamente, o principiante em filosofia, para quem escrevemos, poderá observar as seguintes discriminações sumárias:**

**Primeiro período de juventude (1252-1256) : Comentários sôbre as Sentenças, assim como os opúsculos: De ente et essentia, De principiis naturae, De Trinitate.**

**Primeiro período de professorado em Paris, Início da estadia na Itália (1256-1264) : Questões disputadas De Verilate, Contra Gentiles.**

**Período de plena maturidade (1264-1274) : outras questões disputadas, Comentários**

**de Aristóteles, Suma Teológica, etc.**

**Observar que o Compendium theologiae não é, como durante muito tempo se acreditou, a última obra de S. Tomás.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

### *7. As Obras de S. Tomás quanto ao seu gênero literário.*

**Ao primeiro contato, o leitor moderno das grandes obras medievais não pode deixar de ficar confundido pelos métodos de exposição nelas utilizados. Há, evidentemente, muita diferença com relação aos nossos livros atuais. Portanto, não será supérfluo, para introduzir ao estudo de S. Tomás, dizer alguma coisa sôbre os processos literários da época. Como os autores de então, antes de tudo, são professôres e, como os escritos que êles deixaram são em grande parte fruto de sua atividade professoral, será útil uma informação a respeito desta. (Para todo êste parágrafo, Cf. CHENU, Introduction d l 'etude de saint Thomas d'Aquin; Paris, Vrin, 1950).**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

### *8. Os processos medievais de ensino.*

**Tôda a pedagogia medieval é à base de leitura de textos:**

***"Duas coisas principalmente concorrem para a aquisição da ciência, a leitura e a meditação"***

**Hughes S. Victor Didascalicon, L.1,c.1**

**Através da meditação dá-se a assimilação pessoal da doutrina, enquanto que pela leitura ela é transmitida a outrem, ou é dêle recebida. Este último processo é tão usado como método de ensino que o professor toma o nome de "leitor... lector", e o próprio ato de ensinar consiste em "ler. . . legere". Lêem-se, por exemplo, as Sentenças. Observar-se-á que êste costume de ler os textos não deve deixar de ter relação com a tradicional lectio monástica, a qual era sòmente um meio de edificação.**

**Essa prática generalizada da leitura se deve, por um lado, ao respeito muito grande que então se tinha pelos textos escritos. São poucos os que os possuem, e os livros, até a invenção da imprensa, eram raros e preciosos. São verdadeiros tesouros que se exploravam com o maior cuidado. Pode-se supor, por outro lado, que a teologia, à base de textos, não deixou de ter uma influência sôbre o método das outras disciplinas.**

**Seja como fôr, essa prática da "leitura" fazia com que os autores que se liam fôssem respeitados. O texto é sagrado porque êle é a expressão do pensamento de um mestre reconhecido. Assim é que,**

**ao lado da autoridade sem par da Sacra pagina, a Idade Média venerará a autoridade dos Padres, a de S. Agostinho em particular, dos quais jamais se poderá apontar um êrro. Ao lado das autoridades pròpriamente sagradas, haverá as autoridades do terreno profano cujos textos serão "lidos" também com o maior respeito: os de Aristóteles em filosofia e de Donat em gramática, os de Cícero e Quintiliano em retórica, os de Galileu em medicina, os do Corpus Iuris em direito. Isto faz com que haja, em um nível inferior ao da escrita inspirada que evidentemente está à parte, todo um escalonamento de autoridades de maior ou menor pêso, a dos Sancti, a dos Philosophi e finalmente a dos Magistri, que se tem plena liberdade de não seguir.**

**Na prática, a "leitura" escolar se revestia de formas bastante variadas. Podia comportar sòmente breves anotações, chamadas glosas, que figuravam nos manuscritos entre as linhas (glossa interlinearis) ou nas margens (glossa marginalis). As vêzes o comentário do mestre se estendia em uma ampla exposição, como por exemplo os comentários de S. Tomás sôbre Aristóteles. Outras vêzes, ainda, o mestre que lia desenvolvia pessoalmente o pensamento do autor em questão, ou o parafraseava, como no caso de Avicena ou de Alberto o Grande.**

**Não há dúvida de que êsse método de "leitura" das autoridades, que a princípio foi a fonte de um enriquecimento e de um desenvolvimento autênticos da vida intelectual, poderia levar com o tempo, ao perigo de afastar, cada vez mais a atenção dos objetos reais, para se concentrar na análise abstrata das fórmulas e das noções. A escolástica decadente incorrerá nessa falta que a conduzirá a um verbalismo bastante vazio. Porém êsses excessos não condenam o método no que êle pôde ter de fecundo durante tanto tempo.**

**Um texto necessàriamente apresenta dificuldades ou, se se prefere, faz surgir questões: assim é que o leitor será naturalmente conduzido da lectio à quaestio que significa na ordem literária, que os Comentários se sobrecarregarão de Questões.**

**Essas questões podem nascer, seja de uma expressão que exigia maior precisão, seja de uma fórmula que se prestava a equívoco, seja do confronto de várias interpretações contrárias, etc. Progressivamente, cada vez mais tomando corpo, essas explicações complementares vão tender a se tornar a própria forma do ensino**

**escolar. Por exemplo, é o que se deu com o comentário das Sentenças de S. Tomás, onde a exposição de Lombardo fica reduzida, simplesmente, a uma muito breve divisio textus, enquanto a doutrina do comentador se estende amplamente em longas séries de artigos.**

**Mera dificuldade textual a princípio, a Questão se tornou um simples processo de exposição cuja autonomia se afirmava cada vez mais. Coloca-se em questão os problemas, não porque se tenha dúvidas realmente sôbre suas soluções, mas porque se acredita que assim êles serão melhor apresentados. Da dificuldade original não resta mais, nesse estágio, senão a fórmula, comandada por um "Utrum" ou um "Quomodo", seguidas de uma forma estereotipada de solução. Êsse processo se tornou um gênero literário próprio, que logo se separou da expositio textus, da qual não é mais do que uma superfetação.**

**A solução de uma questão, sobretudo a partir do sic et non de Abelardo, colocava em jôgo, naturalmente, opiniões ou autoridades contrárias. Alguns se contentavam em expôr o conflito em uma obra escrita, mas também havia quem preferisse colocá-lo em cena, por meio de um debate público, onde os contraditores seriam personagens vivos. De processo literário, a questão passava então para o gênero dos exercícios acadêmicos: surgia a Questão disputada. No século XIII, êsse exercício terá um lugar tão importante, que ao lado das lições e dos sermões que lhe eram designados, cada mestre deveria, obrigatòriamente, realizar disputas: "legere, disputare, praedicare", tais são suas funções habituais.**

**É bom saber que os textos das Questões disputadas, encontrados nas obras dos mestres medievais, não reproduzem ao pé da letra a disputa realizada na sessão solene de defesa das teses, mas sim um arranjo metódico das anotações tomadas logo após, e que, além disto, deviam ser dadas em aulas, dentro do currículo normal numa segunda reunião.**

**No seio dêsse gênero de exercícios escolares desenvolve-se um tipo especial de questões disputadas, o Quodlibet, assim denominado porque, por ocasião dessas reuniões podiam-se levantar não importa que questões à consideração do mestre defensor. Os Quodlibets eram realizados duas vêzes por ano, antes das festas do Natal e da Páscoa e se revestiam de uma particular solenidade. Pode-**

**se imaginar o quanto deviam exigir, da parte do mestre, de incomura solidez e universalidade de saber! O certo é que a essa prova nem todos se submetiam e, as coleções de Quodlibets são relativamente raras. O interêsse dessas questões reside mais na atualidade dos assuntos tratados do que na amplitude das exposições, à qual fatalmente,, prejudicavam a dispersão e o imprevisto das discussões.**

**Os esclarecimentos precedentes nos colocam finalmente em condição de compreender a razão e de perceber o interêsse dos artigos que compõem muitas obras medievais, e em particular a Suma Teológica de S. Tomás. O artigo, tal como se encontra nessas obras, não é senão a redução das grandes disputas que acabam de ser descritas. Da mesma forma que elas, êle começa por uma questão, "Circa primum quaeritur...", após o que vem a discussão, formada antes de tudo pelo enunciado do pró ("videtur quod..."), e do contra ("sed contra..."), que não correspondiam necessàriamente à tese sustentada pelo autor, embora na Suma Teológica seja êste o caso mais freqüente. Na realidade, essas preliminares constituem como que um primeiro manejar de armas, que a determinação magistral contida no corpo do artigo ("respondeo, dicendum quod. . . ") vem concluir. Finalmente vêm as respostas aos argumentos "contra", onde de ordinário nota-se a preocupação de salvaguardar, através de distinções convenientes, a parte de verdade que podiam conter as objeções.**

**Sob a técnica um pouco pesada e uniforme dessas Sumas medievais esconde-se uma vida intensa de discussões e de pesquisas expressivas de uma época em que a curiosidade e a agilidade intelectual foram notáveis. B possível que êsse formalismo tenha tido seus inconvenientes, porém ele foi sobretudo um instrumento de análise e de exposição de incontestável eficácia.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

### *9. Classificação, quanto ao género literário, das obras de S. Tomás.*

**Todos os gêneros literários acima definidos se encontram nas obras de S. Tomás: lições, seguidas de explicações, nos comentários filosóficos e escriturísticos; sistemas de questões ainda ligadas a um texto, como no caso de tôdas as Sentenças e do De Trinitate; Questões disputadas e Quodlibets; escritos sistemáticos independentes, mas onde se encontra ainda a divisão em questão, a Suma teológica, por exemplo;, obras mais livres, agrupadas de ordinário sob o título de opúsculos; finalmente várias séries de sermões ou de collationes, aos quais seria necessário acrescentar, para ser completo, alguns trechos de poesia religiosa.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

### *10. Os comentários sôbre Aristóteles.*

**Os comentários constituem a base de todo estudo direto da filosofia de S. Tomás. Disso decorre seu interêsse para nós. Parece terem sido temas de aulas privadas dadas pelo mestre a seus irmãos de religião.**

**Sabe-se que no século XIII os textos de Aristóteles, da mesma forma que os de outros autores gregos, não foram pràticamente acessíveis aos ocidentais senão em traduções latinas. Que texto teria S. Tomás podido consultar? O trabalho de tradução de Aristóteles parece ter sido efetuado em três etapas. Até a metade do século XII tem-se um conjunto de traduções feitas principalmente do grego das quais algumas remontam a Boécio. No final dêsse século, provocando a crise de que já falamos, novas traduções foram feitas, porém agora do árabe que por sua vez não remontava, sem dúvida, ao texto primitivo senão através de versões sírias. É evidente que os resultados só poderiam ser muito imperfeitos. Para remediar êsse estado de coisas, decidiu-se refazer o trabalho, partindo do grego. S. Tomás deve ter sido um dos incentivadores dêsse trabalho de aperfeiçoamento. Em todo caso, foi a seu pedido que Guillaume de Moerbeke, que então se achava com ele na curia pontifical, se dedicou, a partir do texto original grego, a fazer uma nova versão latina. Foi essa versão que serviu habitualmente a S. Tomás em seus comentários, e que se acha nas edições de suas obras. Muito literal, ela se recomenda mais pela sua precisão concisa do que por sua elegância.**

**No dizer de Ptolomeu de Lucca, S. Tomás utilizou um nôvo método em seus comentários mais rigoroso do que o comumente usado. Substituiu a paráfrase um pouco vaga pela análise precisa de tôdas as particularidades do texto, completada aliás por um esfôrço de reconstrução sintética do tratado. Acrescentemos que, se teve a preocupação pelo detalhe, e isso algumas vezes até à minúcia, nosso Doutor se manifestava como autêntico filósofo, jamais perdendo de vista os princípios nem o conjunto. Análise e síntese se conjugam, assim, numa harmonia genial.**

**Não há dúvida de que comentando Aristóteles, S. Tomás desejou, ao mesmo tempo, penetrar no pensamento autêntico do filósofo e descobrir, sob sua orientação, a verdade objetiva. Do ponto de vista**

**exegético, deve-se reconhecer que sua obra representa a mais feliz realização de seu tempo. Regra geral, a interpretação do texto é perspicaz e fiel; hoje ainda é utilizada para compreender Aristóteles. Entretanto, apesar de seguir conscientemente seu mestre, S. Tomás permanece um filósofo pessoal. Seu comentário, portanto, exprime também o seu próprio pensamento. Deve-se tão sòmente observar que, ligado às idéias de um outro, ele não tem aqui tôda a liberdade suficiente para desenvolver as suas, sendo necessário, para ter-se uma idéia integral de sua filosofia, recorrer às outras de suas obras onde ela se desenvolve com plena independência.**

**Iniciada talvez na metade do período italiano de sua vida professoral, a obra de comentário de S. Tomás prosseguiu até o fim de sua carreira. Aproximadamente irá dos anos 1265-66 a 1274. Como subsistem muitas dúvidas quanto à data precisa de cada comentário, bastará darmos aqui sua relação, seguindo a ordem clássica do Corpus aristotélico:**

**Perihermeneias (autêntico até II, I. 2 inclus.).**
**Segundos Analíticos.**
**Física (em 8 livros).**
**De coelo et mundo (autêntico até III, I. 8 inclus.).**
**De generatione (aut. até I, I. 17 inclus.).**
**Meteorológicos (aut. até II, I. 10 inclus.).**
**De anima (em 3 livros).**
**De sensu, De memoria.**
**Metafísica (coment. dos 12 prim.**

**livros).
Ética a
Nicômaco.
Política (aut.
até III, l. 6
inclus.).**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

### *11. O Comentário sôbre as Sentenças.*

**Sabe-se que o interêsse dêsse comentário deve-se ao fato de que êle representa o pensamento de juventude de S. Tomás. Pertence, aliás, a um tipo de obra tão clássica na Idade Média que não será inútil dizer alguma coisa a seu respeito.**

**O ensino dos mestres da Faculdade de Teologia estava ligado à leitura da Bíblia e, a primeira iniciação nesse domínio se fazia seguindo o texto das Sentenças de Pedro Lombardo. A explicação dessa obra durava dois anos e era confiada a um auxiliar do mestre que, por essa razão, tinha o título de bacharel em sentenças. Normalmente, portanto, um comentário sôbre as Sentenças correspondia ao início da carreira de um teólogo.**

**Compostas em tôrno de 1150 pelo bispo de Paris, Pedro Lombardo, as Sentenças constituíam uma coleção bastante completa das principais questões teológicas, estando estas repartidas em quatro livros, tendo por objeto: o primeiro, Deus uno e trino; o segundo, a criação; o terceiro, a redenção e a graça; o quarto, os sacramentos e os fins últimos. Êsse trabalho está longe de apresentar uma estrutura sistemática comparável à das futuras Sumas, porém isso mesmo contribuiu para seu sucesso pois dava mais lugar à livre interpretação. Por outro lado, as Sentenças se recomendavam por sua ortodoxia e por uma larga informação escriturística e patrística. Um tal conjunto de qualidades, ao mesmo tempo positivas e negativas, devia assegurar à obra de Lombardo um destino absolutamente excepcional: durante vários séculos servirá de manual de teologia e pode-se avaliar em centenas o número de comentários que foram conservados.**

**O texto que possuímos corresponde ao curso efetuado por S. Tomás no Studium parisiense de saint Jacques, durante os anos 1254-1256 (com possíveis retoques feitos um pouco mais tarde). Êsse texto se liga ao gênero da lectio em seu estado de evolução para a quaestio. Cada um dos livros de Lombardo é dividido em um certo número de "distinções" (48 no primeiro livro; 44 no segundo; 40 no terceiro; 50 no quarto), repartidas algumas vêzes em várias "lições". Obrigatòriamente, distinções ou lições se articulam segundo um plano tripartido compreendendo: uma divisio textus, análise lógico-gramatical, bastante sucinta, do texto; um conjunto de quaestiones,**

**subdivididas em artigos e às vêzes em questiúnculas: finalmente uma expositio textus ou uma expositio litterae, onde o autor repassa muito ràpidamente o texto estudado e resolve as últimas dificuldades. Todo êsse aparato, minuciosamente ordenado, desagrada um pouco ao leitor moderno, habituado a exposições contínuas e mais livres. Pelo menos nós conhecemos agora sua origem e podemos ver sua razão de ser.**

---

## *12. As Sumas.*

**S. Tomás é célebre em tôda parte por sua Suma teológica. Sabe-se menos, em contraposição, que esta obra pertence a um gênero literário muito difundido em seu tempo. Mons. Glorieux (art. Sommes théologiques, no Dict. de Th. cath.) divide as sumas medievais em três grupos, de intenção e de estrutura diferentes: as Sumas compilações, onde domina a preocupação da compilação completa, porém não organizada sistemàticamente (florilégios de textos escriturísticos ou patrísticos, por exemplo. Na obra de S. Tomás, a Catena aurea); as Sumas abreviadas, onde sobretudo se busca a brevidade exata (gênero léxico ou catecismo); as sumas sistemáticas finalmente, que visam dar um ensinamento de conjunto orgânicamente estruturado. É neste último grupo que se encontram as duas grandes Sumas de S. Tomás.**

**A Suma contra os Gentios é uma obra apologética que teria sido escrita a pedido de Raimundo de Pennafort, mestre geral dos pregadores, por ocasião do problema da conversão dos mouros do reino de Valência, recentemente reconquistado pelos cristãos. Deve-se observar, entretanto, que os argumentos apresentados não visam unicamente aos muçulmanos. Os "gentios" são também os heréticos, os judeus, os pagãos, em uma palavra todos os heterodoxos. Há concordância em datar o início da Contra Gentiles no final do primeiro ensinamento do mestre (1258 aproximadamente). A obra teria sido terminada na Itália (por volta de 1263-64) .**

**Devido ao lugar considerável que os argumentos racionais têm na Contra Gentiles, confere-se às vêzes a esta obra, em paralelismo com a "Suma teológica", o título de "Suma filosófica". Tal designação é totalmente inexata, como ressalta do conjunto de seu conteúdo e, de sua intenção, formalmente expressa em várias passagens, que é a defesa das verdades da fé. Trata-se, portanto, de uma apologia da fé católica, sistemàticamente valorizada em face dos não-crentes e de suas objeções.**

**A Summa Contra Gentiles foi dividida pelo próprio S. Tomás (cf. I, c. 9 e IV, proemium) em duas grandes partes. A primeira tem como objeto as verdades da fé accessíveis à razão, Deus (1. I), a processão das criaturas a partir de Deus (1, II), a ordenação das**

criaturas a Deus como ao seu fim (1. III). A segunda tem como objeto as verdades que ultrapassam a razão, quer dizer, os mistérios da fé, a Santíssima Trindade, a Encarnação, a Beatitude sobrenatural (1. IV). É interessante observar que, diferentemente do que fêz nas Sentenças ou na Suma teológica, S. Tomás não usou nesta obra o processo clássico da quaestio. Os argumentos que propõe em tôrno de cada assunto sucedem-se em pequenos parágrafos concisos sem aparente ligação orgânica.

A Suma teológica não é fruto de um ensino escolar. Também não é, propriamente falando, uma obra de circunstância. Ela representa mais uma iniciativa pessoal do mestre, realizada na intenção de auxiliar os estudantes principiantes. Como observa êle no Prefácio da obra, êstes encontram nas exposições habituais três espécies de dificuldades: multiplicação de questões, artigos e argumentos inúteis, falta de disposição metódica nas razões alagadas que aparecem ao sabor das circunstâncias do texto comentado ou por ocasião das disputas e, finalmente, a fadiga e a confusão que resultam da repetição dos mesmos argumentos. A fim de evitar êsses inconvenientes, S. Tomás se propôs a expôr a verdade cristã com brevidade e clareza (breviter ac dilucide), quando a matéria o permitia. É fácil de se constatar que a apresentação exterior da Suma está perfeitamente adaptada a êsses fins: divisão simples e regular em partes, questões, artigos; redução do número das objeções, geralmente a apenas três, com um único argumento sed contra; determinação sob forma condensada e clara, da doutrina, no corpo do artigo; finalmente, breve resposta às objeções. Basta comparar a Suma Teológica com outras obras da época para que estas vantagens imediatamente apareçam.

A cronologia da Suma é a seguinte: a I.ª Pars dataria da segunda metade da estadia na Itália (a partir de 1266); a II.ª Pars corresponderia, sem dúvida, ao segundo ensinamento parisiense (1269-1272) ; a III.ª Pars, finalmente, teria sido realizada em Nápoles, onde S. Tomás a deixou inacabada (fim de 1273). O suplemento (a partir da q. 70) não é senão uma compilação de textos das Sentenças, redigido por Reinaldo de Piperno, secretário e confidente do santo.

A Suma Teológica está construída sôbre o plano, aliás perfeitamente clássico, da processão das criaturas e de seu rotôrno a Deus, retôrno êste de início considerado de maneira mais abstrata e do ponto de vista da moralidade e, depois, na perspectiva da

**Encarnação redentora ou do Christus, via. Bastará lembrar aqui os títulos destas grandes divisões:**

**I.ª Pª. De Deus uno e trino, e da processão das criaturas a partir de Deus.**

**II.ª Pª. Da volta da criatura racional para Deus. Iª-IIae, em seus princípios gerais; IIª-IIae, segundo as virtudes particulares.**

**III.ª Pª. Do Cristo que, enquanto homem, é para nós o caminho da volta para Deus.**

---

### *13. Outras obras.*

**O estudo da filosofia de S. Tomás supõe ainda o auxílio constante de duas outras séries de obras importantes. A primeira delas é constituída pelas Questões disputadas, onde freqüentemente se encontram os mais profundos desenvolvimentos de sua doutrina. Já é suficiente o que dissemos sôbre o gênero literário dessas obras. Acrescentemos, simplesmente, que as questões mais utilizadas em filosofia são, em primeira linha, o importante conjunto De Veritate, e, depois dêle o De potentia. As questões De anima, De spiritualibus creaturis e De inalo devem também ser consultadas.**

**A segunda série compreende todo um grupo de opúsculos, de tamanho aliás muito variável, entre os quais não se pode deixar de assinalar, para a filosofia: o De principiis naturae, o De aeternitate mundi, o De ente et essentia, o De unitate intellectus, e o comentário sôbre o De causis, obra de Proclus, bastante conhecida na Idade Média, de cuja inautenticidade aristotélica S. Tomás foi o primeiro a suspeitar.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

### *14. A Escola Tomista e a influência de S. Tomás.*

**Neste parágrafo, pretendemos expôr apenas uma visão extremamente sumária do movimento intelectual que se acha sob a influência de S. Tomás.**

**Quando vivo ainda, S. Tomás já suscitava ao mesmo tempo discípulos fervorosos e adversários decididos. Na própria Ordem dos Pregadores, a resistência à sua doutrina foi suficientemente séria para que um personagem tão importante como ROBERT KILWARDBY arcebispo de Cantuária, ousasse condenar algumas de suas teses. Entretanto, a maioria de seus irmãos em religião não tardaram em se declarar de seu lado, e, desde o fim do século XIII, os Capítulos Gerais Dominicanos tomaram oficialmente posição a seu favor. Fora da Ordem, não faltam também testemunhos mais laudativos, entre êles, notadamente, o de GIL DE ROMA, mestre geral dos Eremitas de santo Agostinho, discípulo aliás bastante pessoal do mestre. E, logo, o título significativo de Doctor communis consagrará sua reputação.**

**A mais viva oposição, no século XIII, vem principalmente do grupo dos teólogos, sobretudo franciscanos, que permanecem mais estritamente ligados à tradição agostiniana. A essa oposição, e às reações que ela devia suscitar, se liga tôda uma literatura polêmica, chamada corretórios, que marca os avanços do pensamento de S. Tomás no curso das décadas que se seguiram à sua morte. Entre seus partidários, destacam-se dois inglêses, GUILHERME DE MAKELFIELD e RICHARD KLAPWELL, um mestre de Saint Jacques chamado JEAN GUIDORT, e o mestre geral da Ordem, HERVÉ DE NÉDÉLEC.**

**O primeiro comentário própriamente dito da Suma teológica foi feito por um regente de Toulouse, JEAN CAPRÉOLUS (t 1444), que escreveu Defensiones theologicae Divi Thomae.**

**Nesse meio tempo, S. Tomás havia sido canonizado por João XXII, em 18 de julho de 1323. Será declarado Doutor da Igreja universal por S. Pio V, em 21 de abril de 1557.**

***15. Os grandes comentadores de S. Tomás e as controvérsias teológicas dos séculos XVI e XVII.***

**Após um período de menor fecundidade, o movimento dos estudos escolásticos retoma um nôvo vigor no início do século XVI. Na literatura tomista, essa renovação se traduz sobretudo pela produção de tôda uma série de comentários da Suma que, pelo menos nas escolas dominicanas, tornara-se o livro regular de texto. Os mestres tomistas mais célebres dessa época são:**

**A. Mestres dominicanos.**

**CAIETANO (1468-1534). Thomas de Vio, cardeal Caietano, homem de uma notável atividade intelectual que exercia funções de primeiro plano: mestre geral dos Pregadores (1507-1510) ; e legado do papa na Alemanha (1517) . Escreveu perto de 150 obras entre as quais 120 opúsculos de teologia. É conhecido sobretudo pelo seu comentário literal da Suma onde, com uma rigorosa precisão e grande clareza, se esforça por seguir com a maior exatidão possível, o**

**pensamento de S. Tomás. Seu tomismo, muito ortodoxo no conjunto, guarda uma certa liberdade, com algumas ousadias. A obra de Caietano se apresenta, em uma boa parte, como uma defesa de S. Tomás contra a metafísica do século XVI, onde são visados notadamente o pré-nominalismo de Durando de Saint-Pourçain e a filosofia de Duns Scot.**

**SYLVESTRE DE FERRARA (1476-1538), conhecido sobretudo pelo seu excelente comentário da Contra Gentiles.**

**Estimulado por FRANCISCO DE VITTORIA (1480-1546), deveria surgir, entre os frades Pregadores de Salamanca, um movimento de pensamento teológico tomista**

**particularmente brilhante. Como o interêsse dessa escola não se estende diretamente à filosofia, achamos suficiente apenas alinhar, aqui, os nomes de seus principais mestres: Melchior Cano (1509-1560); Domingos Soto (1494-1560); Pedro de Soto (1518-1563 ) ; Bartolomeu de Medina (1528-1580); Domingos Banes (1528-1604 ) .**

**Um lugar à parte deve ser dado aqui a JOÃO DE SÃO TOMÁS (1589-1644) que, além de um Cursos theologicus apreciável, deixou um Cursos philosophicus onde se encontra uma exposição metódica e relativamente completa da filosofia especulativa. Discípulo incontestàvelmente fiel e profundo de**

**S. Tomás, êle não teme desenvolver o pensamento do mestre, mesmo em pontos onde êle foi menos explicito. Em filosofia tomista, será sempre de grande proveito consultá-lo, com a condição de não se atribuir uniformemente ao mestre o que foi dito pelo seu comentador.**

**B. Mestres jesuítas.**

**Tendo S. Inácio determinado aos seus filhos que seguissem, não sem guardar uma certa liberdade, o pensamento do Doutor Angélico, não tardou que nascesse entre os jesuítas um importante movimento de filosofia e de teologia**

**tomista. Entre os nomes que ilustram êsse movimento, devem ser citados particularmente os de: FRANCISCO TOLET (1532-1596), LUÍS MOLINA (1536-1600), GABRIEL VASQUEZ (1551-1604), LÉONARDO LESSIUS (1554-1623).**

**Em filosofia deve ser lembrado sobretudo o nome de FRANCISCO SUAREZ (1548-1617) . Professor na célebre universidade portuguêsa de Coimbra, autor de numerosas obras, Suarei escreveu o primeiro grande tratado escolástico de metafísica, independente do texto de Aristóteles,**

**suas Disputationes metaphysicae. Espírito conciliante, êle se esforça por seguir um caminho médio, onde, apesar de se inspirar em S. Tomás, não teme acolher algumas idéias de origem scotista ou nominalista. Seu ecletismo bem informado e claro, teve uma imensa influência sôbre o ensino posterior da escolástica. Apesar de tudo Suarei representa um tomismo, se não alienado, pelo menos fraco e diluído.**

**C. Mestres carmelitas.**

**Do ponto de vista da teologia tomista, um lugar notável caberia aos Carmelitas de Salamanca, os "Salmanticenses", devido ao importante Cursos theologicus que êles organizaram. Os 20 volumes dessa obra, escrita entre 1631 e 1701, são 0 fruto da colaboração de quatro ou cinco professôres. Esse cursos, um pouco prolixo e difuso, é, no conjunto, fiel a S. Tomás. Algumas de suas teses, entretanto, são pessoais.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

### *16. O movimento tomista contemporâneo.*

**E sabido que, após um período de recolhimento no século XVIII 'e no início do século XIX, a vida intelectual foi retomada com intensidade na Igreja. Em um documento que teve grandes repercussões, a encíclica Aeterni Patris(1879), o papa Leão XIII aconselhou um retôrno a S. Tomás. Foge de nossa pretensão apresentar, a não ser sob a forma de um esbôço, a história de um movimento de pensamento que até hoje agita profundamente a Igreja contemporânea. Seus resultados doutrinais, que logo vieram se acrescentar aos de pesquisas históricas e críticas cada vez mais ativas, têm sido incontestàvelmente muito consideráveis.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

### *17. Obras de S. Tomás.*

**Além da edição Piana (1570-1571), que é a primeira coleção das Opera omnia, devem-se destacar as duas outras coleções completas atualmente em uso:**

**- a edição chamada de Parma (1862-1873 ), em 25 volumes e**

**- a edição Vivès, de Paris, (1871-1880 e 1889-1890) em 34 volumes.**

**A edição crítica definitiva será a Leonina, da qual sòmente 16 volumes, contendo as duas Sumas e os comentários lógicos e físicos, apareceram até esta data. A Suma teológica vem acompanhada do comentário de Caietano. A Contra Gentiles, vem acompanhada do Comentário de Sylvestre de Ferrara.**

**Edições parciais de grande número de obras de S. Tomás se acham seja em Lethielleux (Paris), seja em Marietti (Turin).**

**Com relação às traduções francesas, é necessário assinalar pelo**

**menos o conjunto da Suma teológica da edição da Révue des Jeunes (60 volumes aproximadamente já lançados ou em fase de acabamento: texto, tradução, notas explicativas.)**

**Com relação a Aristóteles, o leitor poderá consultar as traduções francesas de TRICOT (Paris, Vrin) que são suficientes (Escritos Lógicos, De anima, Metafisica, alguns escritos físicos).**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

### *18. Exposições gerais da filosofia de S. Tomás.*

**Para uma iniciação geral, recomendam-se em primeiro lugar, em francês, as obras dos três mestres universalmente reconhecidos:**

**A. - D. SERTILLANGES, diversos trabalhos e particularmente Saint Thomas d'Aquin (2 vol., 28 éd., Paris, Aubier, 1940).**

**J. MARITAIN, Eléments de philosophie: I , Introduction; II, L'ordre des concepts (Paris, Téqui, 1920-1923) e a síntese do conjunto que constitui Les degrés du savoir (Paris, Desclée de Brouwer, 1935).**

**E. GILSON, Le Thomisme (Paris, Vrin, 50 éd. 1944).**

**Entre os manuais de filosofia tomista em francês basta assinalar: o Traité de Philosophie de R. JOLIVET (I, Logique et Cosmologie; II, Psychologie; III, Métaphysique; IV, Morale) (Lyon, Vitte, 1939 e seg.) e o Manuel de Philosophie thomiste de H. COLLIN, reeditado por R.**

**TERRIBILINI (I, Logique, Ontologie, Esthétique; II, Psychologie: Paris, Téqui, 1949-1950).**

**A Universidade de Louvain iniciou a publicação de um conjunto de cursos de inspiração tomista. O iniciante teria proveito em consultar sobretudo: l'Introduction à la Philosophie, de L. DE RAEYMAEKER (Ire éd., Louvain, 1938).**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

### *19. Tábuas e repertórios.*

**Existe uma tábua ideológica da obra de S. Tomás, a Tabula aurea de ALBERTO DE BERGAMO (os 2 últimos vol. da ed. Vivès).**

**Para a bibliografia geral relativa ao tomismo, cf. MANDONNET e DESTREZ, Bibliographie Thomiste, (Paris, 1921). - Desde 1923, o Bulletin thomiste (Le Saulchoir) dá uma bibliografia lógica e crítica de tôdas as publicações relativas a S. Tomás e sua doutrina.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

# II

# NOÇÃO GERAL DE FILOSOFIA

### *1. Natureza da Filosofia.*

**Em seu sentido mais geral, a filosofia não é senão o que comumente se entende por sabedoria. A denominação mesma de filosofia remontaria a Pitágoras que, por modéstia, e considerando que a sabedoria própriamente só poderia convir a Deus, teria reivindicado somente o título de "philosophos", isto é, amigo da sabedoria.**

**A acreditarmos no que está escrito no início da Metafísica, a busca filosófica teria como origem o desejo inato de saber, desejo que se traduz pela surprêsa ou admiração que se sente diante das coisas que ainda não se sabe e que se deseja compreender. Partindo desta constatação, vamos explicitar, com Aristóteles, a noção de filosofia, distinguindo-a progressivamente das outras grandes formas do saber, quais sejam o conhecimento comum e experimental, as ciências e a teologia.**

---

### *2. Filosofia e experiência.*

**Em um grau inteiramente inferior do conhecimento, observa Aristóteles (Metaf., A. C. I, 980 a 19), encontramos a sensação, tipo de conhecimento que temos em comum com os animais. Estes já têm uma perfeição mais ou menos grande segundo a sensação se acompanhe ou não de memória. Da memória, com efeito, nasce, por acumulação de lembranças, a experiência.**

**Com o homem, nós nos elevamos mais alto, até ao nível da arte e do raciocínio. A arte aparece quando, de uma multidão de noções experimentais, se desprende um único julgamento universal aplicável a todos os casos semelhantes. Com efeito, formar o julgamento de que tal remédio aliviou Cállias, atingido por tal doença, depois Sócrates, depois vários outros individualmente considerados, é o fato da experiência. Porém declarar que tal remédio aliviou a todos os indivíduos atingidos pela mesma doença, isto já pertence à arte. Com a arte nós estamos no plano do conhecimento verdadeiramente racional, que se distingue do grau inferior do saber, nisso que o homem não se contenta mais em constatar simplesmente a existência dos fatos, mas procura-lhe também a razão explicativa ou a causa. A ciência, que se encontra no mesmo nível, acrescenta à arte o caráter de conhecimento desinteressado. O sábio busca o saber pelo saber, e sem se preocupar diretamente com sua utilidade ou aceitação.**

**Destas considerações resulta que a filosofia, que é eminentemente ciência, é um conhecimento pelas causas:**

***"Philosophia est cognitio per causas".***

**Na mesma ordem de idéias procurou-se, hoje, precisar as relações da filosofia com o senso comum, que é também uma forma não cientificamente elaborada de conhecimento. Basta reproduzir aqui a conclusão do estudo que Maritain consagrou a êsse assunto (Élements de Philosophie thomiste, 1. Introduction générale à la philosophie, pp. 87-94) : "A filosofia não é fundamentada sôbre a**

**autoridade do senso comum tomado como consenso geral ou como instinto comum da humanidade, ela deriva todavia do senso comum se se considera nêle a inteligência dos princípios imediatamente evidentes. Ela é superior ao senso comum como o estado perfeito ou "científico" de um conhecimento verdadeiro é superior ao estado imperfeito ou "vulgar" dêste mesmo conhecimento. Todavia, a filosofia pode ser, por acidente, julgada pelo senso comum".**

**Exprimindo-se assim, Maritain entende colocar a filosofia tomista, na qual êle pensa, entre as afirmações simplistas da escola escocesa, e algumas pretensões da crítica moderna. A filosofia não tem de buscar outro fundamento senão ela mesma, sendo ela o estado superior e científico da possessão dos princípios. Todavia, ela está em acôrdo e em continuidade com o conhecimento vulgar dêsses mesmos princípios. Disto pode-se concluir, como precedentemente, que a filosofia se distingue das formas comuns do saber pelo seu caráter de ciência ou de conhecimento explicativo.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

### *3. Filosofia e ciências.*

**A filosofia é uma ciência, mas há outras disciplinas que merecem êste título: a matemática ou a física, por exemplo. Como estas formas de saber se distinguem umas das outras?**

**Para Aristóteles, a diferença procede de que a filosofia não explica pelas mesmas causas que as ciências particulares. As causas formam, com efeito, uma ordem, uma hierarquia; existem causas inferiores e causas de grau mais elevado. Uma vez que eu descobri uma causa, posso procurar a causa dessa causa, e assim sucessivamente. . . É desta maneira que eu explicaria sucessivamente o eclipse pela interposição da lua, a interposição pelas leis mecânicas do sistema solar, estas leis pela gravitação, a gravitação, talvez, pela estrutura da matéria, e a matéria por Deus. A filosofia é, nessa linha de procura, a explicação pelas causas mais elevadas, pelas causas primeiras, quer dizer, por causas que se bastam a si mesmas e além das quais nada mais há a procurar. Tal é a razão formal pela qual a filosofia se distingue das ciências particulares. Rigorosamente falando, esta definição só convém, de maneira adequada, à metafísica. Entretanto, ela pode ser estendida a todos os domínios do saber, lógica, cosmologia, psicologia etc., por onde, independentemente do caminho trilhado, se tem acesso também ao nível superior de explicação.**

**Pode-se observar, aliás, que as causas mais elevadas são ao mesmo tempo as mais universais: a gravitação, por exemplo, explica mais fatos do que tal lei particular de mecânica celeste e Deus, que está no ápice, explica tudo. Portanto, absolutamente nada há que não esteja compreendido no objeto da filosofia, a qual tem, desta forma, o máximo de extensão. Assim é que podemos dizer, em conclusão, que "a filosofia é o conhecimento pelas causas primeiras e universais":**

***"Sapientia est cognitio per primas et universales causas".***

**Encontrar-se-á uma exposição desenvolvida desta doutrina no início da Metafísica (A, C. 1-2; cf. Coment. de S. T., 1, 1. 1-3) . Ela se acha excelentemente condensada neste texto da Suma contra os Gentios (III, e. 25):**

***"Há em todo homem um desejo natural de conhecer a causa daquilo que percebe. É, portanto, em conseqüência da admiração sentida em face dos objetos, mas cuja causa lhe permanece escondida, que o homem se põe a filosofar. Uma vez descoberta a causa, seu espírito se tranqüiliza.***

***Mas a busca não cessa até que se tenha chegado à primeira causa, porque só quando esta é conhecida é que se considera conhecer de uma maneira perfeita."***

***"Naturaliter inest omnibus hominibus desiderium cognoscendi causas eorum quae videntur: unde propter admirationem eorum quae videbantur, quorum causa latebant, homines primo philosophari caeperunt; invenientes causam quiescebant. Nec sistit inquisitio quousque perveniamus ad primam causam, et***

***tunc perfecte nos scire arbitramur quando primam causam cognoscimus".***

**Tendo distinguido filosofia e ciências, resta-nos precisar suas respectivas relações. Esta questão, por demais complexa, não pode ser convenientemente elucidada em uma simples introdução. Digamos em síntese que, por um lado, a filosofia, a título de sabedoria, tem um certo poder de organização superior, e mesmo de apreciação dos resultados, ou de julgamento, em face das ciências inferiores; e que, por outro lado, estas ciências guardam no interior de seu domínio próprio sua autonomia, quanto ao método que empregam e sua realização. Esta solução, observa Maritain, é ainda um meio-têrmo entre as afirmações extremas daqueles que colocam, como Descartes, as ciências particulares em continuidade imediata com a filosofia, e daqueles para quem a filosofia nada teria de comum com as ciências.**

**De fato, a linha de divisão da filosofia e das ciências está longe de permanecer constante. Na antigüidade e na Idade Média, a filosofia teve tendência a absorver o conjunto dos conhecimentos científicos. Tôdas as ciências da natureza lhe pertenciam. Sòmente as matemáticas e, em um outro domínio, as artes técnicas, podiam se prevalecer de uma existência relativamente independente. No corpo unificado do saber científico, a metafísica tem evidentemente um lugar eminente, pois ela constitui a Filosofia primeira, a física tendo por sua vez, em Aristóteles, o lugar de Filosofia segunda. Depois da Renascença o saber ficou mais fragmentado. Ao lado dos filósofos, aparecem os sábios, no sentido moderno da palavra e, independentemente da filosofia, se multiplicam disciplinas particulares pretendendo estabelecer-se por si mesmas. Depois das matemáticas, foram em seguida as ciências da natureza que reivindicaram um estatuto autônomo. Hoje, com a constituição de uma psicologia ou de uma sociologia científica, a especialização atingiu o próprio domínio das coisas do espírito.**

### *4. Filosofia e Teologia.*

**A filosofia sempre reivindicou as prerrogativas de ciência suprema, de uma sabedoria, sapientia. Porém os cristãos conhecem uma outra sabedoria que para êles tem mesmo mais valor, a teologia. Haveria, portanto, duas sabedorias?**

**Em princípio, não pode haver e não há senão uma única Sabedoria, que é a de Deus. Mas como há, do ponto de vista da criatura, duas ordens, a ordem natural e a ordem sobrenatural, deve-se reconhecer, do lado do homem, a existência de duas ciências supremas correspondentes, a sabedoria natural e a sabedoria sobrenatural. O que distingue formalmente estas duas sabedorias é sua luz, o lumen: a primeira, a filosofia, está sob o lumen rationis, e a segunda, a teologia, sob o lumen lidei. A filosofia considera as verdades enquanto elas são acessíveis à razão, e a teologia enquanto reveladas) Disto resulta que, tendo sua luz e, portanto, seus princípios próprios, a filosofia é uma ciência autônoma e que, remontando até à causa primeira, ela bem merece o título de sabedoria. Entretanto, ela não deixa de ser inferior à teologia, porque só indiretamente atinge Deus, a partir das criaturas, e sobretudo porque o lumen rationis é menos elevado que o lumen lidei.**

**Provindo de uma mesma fonte, que é a Sabedoria divina, e tendo objetos que parcialmente coincidem (algumas verdades são comuns à razão e à fé), filosofia e teologia têm necessàriamente relações recíprocas. Três afirmações principais podem explicitá-las.**

**Existe harmonia entre as duas sabedorias. Devido à sua origem comum que é a Sabedoria divina, filosofia e teologia não podem se contradizer em face de um mesmo objeto. Não há duas verdades, como sustentaram mais ou menos abertamente os averroistas ou, como se diz de maneira corrente, existe acôrdo entre a razão e a fé.**

**A teologia tem um poder extrínseco de regência sôbre a filosofia. A título de sabedoria suprema, a teologia pode exercer e de fato tem exercido uma dupla influência sôbre a filosofia. Uma influência positiva antes de tudo, de direção, na medida em que ela propõe à filosofia problemas ou soluções de ordem filosófica, e sôbre os quais os filósofos não tinham pensado. Foi assim, por exemplo, que**

**històricamente, o problema da criação e a afirmação correlativa da. dependência absoluta das criaturas com relação a Deus, entraram no plano da especulação racional. Deve-se, entretanto, especificar que esta influência de direção, por mais real e eficaz que seja, permanece de alguma forma exterior à filosofia, que possui seus princípios e seu método próprio. - Uma influência negativa de salvaguarda. Sem ter de intervir no próprio processo da reflexão filosófica, a teologia tem, a título de sabedoria suprema, o direito de julgar as conclusões desta, e portanto, de as declarar falsas se elas são manifestamente contrárias a seus dados mais certos. Êste poder pertence evidentemente à teologia, ùnicamente na medida em que as proposições filosóficas tenham qualquer relação com o dado revelado.**

**A filosofia fornece à teologia seu instrumento racional.**

**A filosofia, por sua vez, presta serviço à teologia assegurando-lhe o conjunto dos instrumentos racionais que lhe são necessários para se constituir em ciência. Como nesta função ela permanece, entretanto, sempre subordinada à ciência do revelado, diz-se-que ela age a título de serva da teologia, ancilla theologiae.**

**Êste problema das relações entre a filosofia e a teologia, que aqui não pudemos senão aflorar, foi objeto de uma reflexão contínua no curso da história do pensamento cristão, e não podia deixar de ser assim, uma vez que o espírito humano se via solicitado pelos dois lados ao mesmo tempo.**

**Até o século XIII, o pensamento cristão ocidental foi sobretudo representado por esta grande corrente de especulações que, remontando ao doutor de Hippone, é conhecida sob o nome de agostinismo. Pensava-se então como teólogo, ou como cristão, utilizando-se evidentemente dos recursos do pensamento racional, mas sem se ter a preocupação de desenvolver sistemàticamente a êste. A teologia absorvia de certa forma a filosofia, a tal ponto que o limite dos dois saberes permanecia um pouco incerto. - A descoberta, no século XIII, da física e da metafísica de Aristóteles, colocando os cristãos pela primeira vez em face de um poderoso sistema racional foi ocasião para uma grande perturbação nos espíritos. O problema das relações entre as duas sabedorias surgiu, então, e de maneira por demais aguda. S. Tomás iria superar essa crise dando, de maneira muito clara à filosofia, seu estatuto autônomo de ciência, sem por isso, evidentemente, subtraí-la à**

**regulamentação suprema da sabedoria revelada. - Não é sem interêsse assinalar que, hoje, essa questão tem sido de nôvo objeto de vivas discussões na França, discussões suscitadas por estudos de Bréhier que pretende sustentar, sem razão, que a filosofia medieval não era uma verdadeira filosofia, uma vez que havia: sido elaborada sob o domínio do dogma. (cf. sôbre êste debate, La philosophie chrétienne, Juvisy, 1933).**

**Juntando um a um todos os elementos que acabamos de explicitar, distinguindo sucessivamente a filosofia da experiência, das ciências e da teologia, chegamos a uma fórmula, desta vez completa:**

***"A filosofia é o conhecimento, pelas causas primeiras e mais universais, obtido à luz da razão natural" .***

***... Philosophia est cognitio per primas et universales causas sub lumine naturali rationis.***

**Uma última dificuldade se coloca. Até aqui temos considerado a filosofia sobretudo sob o seu aspecto de conhecimento desinteressado ou de ciência especulativa. Não vemos porém nela, de maneira corrente, também uma arte de viver, quer dizer, uma ciência essencialmente prática? Não há nela, por êste fato, uma**

**dualidade de objeto, comprometendo necessàriamente a unidade do saber? - Responderemos a esta dificuldade fazendo observar que o princípio último da ordem especulativa é, ao mesmo tempo, princípio primeiro da ordem prática. Nêle, tôdas as linhas de causalidade e de explicação se encontram. Deus, concretamente, é ao mesmo tempo causa do ser e do agir que nêle encontram, um e outro, sua razão de ser. Não há, portanto, senão uma só sabedoria que é, ao mesmo tempo, especulativa e prática. Precisemos, entretanto, que nas condições de fato do destino do homem, que é sobrenatural, a filosofia moral, por si mesma, é incapaz de determinar o fim último da vida e de indicar os meios que permitirão eficazmente atingi-lo.**

---

### *5. Divisão segundo Aristóteles e S. Tomás.*

**Aristóteles e, em seguida, S. Tomás nos deixaram uma teoria da organização do saber que, a despeito de algumas incertezas, é sólida em suas grandes linhas.**

**A divisão mais geral do saber é a que se encontra na Metafísica (E, c. I), exposta também em outros lugares: ciências especulativas, práticas e técnicas (literalmente "poiéticas", de poiein, fazer). As ciências especulativas ou teoréticas são aquelas que não têm outro fim senão o puro conhecimento. As ciências práticas e as ciências técnicas são ordenadas à ação. As ciências práticas concernem à ação humana ou moral (ação imanente, dir-se-á, porque tal ação não sai do sujeito) e, as técnicas, à atividade exterior ou à fabricação (ação transitiva, quer dizer que sai do sujeito para um objeto). Essas ciências técnicas são, no sentido mais geral dado aqui a êste têrmo, as artes. Assim aparecem, em Aristóteles, as divisões supremas do saber. Como se vê, é o ponto de vista da finalidade do saber que as diferencia.**

**S. Tomás adotou essa divisão geral unificando, às vêzes, os dois últimos grupos, uma vez que, um e outro tendo uma finalidade prática, têm uma afinidade particular. Porém no primeiro livro de seu comentário sôbre as Éticas, em um texto notável, êle distingue uma quarta ordem de conhecimentos filosóficos, a rationalis philosophia (lógica). Aristóteles não a havia mencionado em sua classificação, sem dúvida porque a considerava mais como o instrumento geral, organon, da filosofia, do que como uma uma de suas partes. De qualquer forma, eis o que diz S. Tomás:**

***"É próprio do sábio pôr ordem nas coisas.***

***A razão disso é que a sabedoria é a perfeição suprema da razão e o próprio da razão é conhecer a ordem...***

***Ora, uma ordem pode relacionar-se com a razão de quatro maneiras diferentes.***

***Há uma ordem que a razão não estabelece, mas apenas conhece e considera: é a ordem das coisas da natureza.***

***Há uma outra que a própria razão, ao mesmo tempo que a conhece, a estabelece***

***(considerando facit), dentro de sua própria atividade: é quando, por exemplo, ela ordena seus conceitos uns com relação aos outros, bem como os símbolos dêsses conceitos, que são palavras dotadas de significação.***

***A terceira ordem é aquela em que a razão, ao mesmo tempo que a conhece, a estabelece, desta vez nas operações da vontade.***

***A quarta ordem, enfim, é a que a razão, ao mesmo tempo que conhece, estabelece, nas coisas exteriores de***

***que ela própria é causa: um armário, uma casa, por exemplo.***

***Ora, como a atividade da razão só se torna perfeita por um hábito, conclui-se que as diversas ciências se dividem exatamente segundo essas diferentes ordens que a razão considera como algo que lhe é próprio.***

***Com efeito, cabe à filosofia da natureza tomar como objeto a ordem que a razão humana considera mas não estabelece.***

***A ordem que***

***a razão humana conhece e estabelece em seu próprio ato, constitui a filosofia racional (lógica)...***

***A ordem das ações voluntárias pertence às especulações da filosofia moral...***

***A ordem, finalmente, que a razão estabelece quando conhece, nas coisas que lhes são exteriores, constitui as artes mecânicas".***

**Deixando de lado o caso da lógica, que pode ser encarado seja como instrumento de tôda a filosofia (Aristóteles, habitualmente), seja como uma ciência especial (S. Tomás no texto precedente), êste quadro corresponde bem à divisão tripartida clássica do aristotelismo, e nós poderemos, em definitivo, adotar a classificação seguinte:**

**Rationalis philosophia vel Logica (Ciência ou Organon)**

**Philosophia speculativa**

**Philosophia practica (Activa: Moralis philosophia; Factiva: Artes)**

**Não menos importante é a subdivisão, feita por Aristóteles, das ciências teoréticas ou especulativas em três partes, segundo o que se chama os três graus de abstração. Essa divisão não tem por princípio a distinção exterior ou material dos objetos, mas uma distinção de estrutura inteligível ou noética: o grau de imaterialidade. Quanto mais um objeto de ciência é imaterial, quer dizer, elevado acima das condições da matéria, mais êle é inteligível em si, mais o conhecimento que se tem dêle é de um grau elevado. Na filosofia de S. Tomás, o fundamento profundo e a razão própria da inteligibilidade como, aliás, da capacidade intelectual, é a imaterialidade. Os homens, assim, são mais elevados do que os animais na escala dos sêres dotados de conhecimento. E os anjos, por sua vez, o são mais do que os homens.**

**Isto pôsto, vejamos como se definem os três graus de abstração e, por êste mesmo fato, as três grandes partes da filosofia teórica que lhes correspondem. O primeiro esfôrço da inteligência abstrativa consiste em considerar as coisas sensíveis independentemente de seus caracteres individuais: o homem, por exemplo, sem o que é próprio a cada homem em particular. Neste caso, eu abstraio de "tal matéria" ou da "matéria individual", a matéria signata vel individuali, conservando os caracteres sensíveis comuns, materia sensibilis. A êste primeiro grau de abstração corresponde a filosofia da natureza ou cosmologia, a física de Aristóteles. O segundo esfôrço da**

**inteligência abstrativa consiste em considerar as coisas independentemente de suas qualidades sensíveis e de seus movimentos, para reter tão sòmente as determinações de ordem quantitativa, figura geométrica, relações numéricas, etc . . . Mantém-se, entretanto, ainda neste nível, o que na matéria se relaciona com a ordem quantitativa: a matéria inteligível, materia intelligibilis. A êste segundo grau de abstração correspondem as ciências matemáticas. Finalmente, a inteligência abstrativa considera as coisas independentemente de tôda matéria, não retendo senão as suas determinações absolutamente imateriais: abstração separativa da matéria inteligível e do movimento: a materia intelligibili et motu. Ao terceiro grau de abstração corresponde a metafísica (filosofia primeira ou teologia conforme as designações de Aristóteles). E S. Tomás conclui (Metafísica, VI, 1. 1, n.o 1166):**

***"Há, portanto, três partes na filosofia teorética: a matemática, a física e a teologia, que é a filosofia primeira".***

***"... tres ergo sunt partes philosophiae theoricae, scilicet mathematica, physica et theologia quae est philosophia prima."***

### *6. As classificações modernas e a Escolástica.*

**Na filosofia moderna, a questão da classificação das ciências se complicou e se desenvolveu consideràvelmente. Está inteiramente fora de nossas pretensões nos determos na história desta renovação. Entretanto, não podemos aqui nos desinteressar totalmente de algumas concepções que, provindo de sistemas mais recentes, acabaram por agir de modo bastante profundo sôbre a doutrina tradicional que expusemos, resultando numa verdadeira transformação desta.**

**Na origem da evolução a respeito da qual vamos falar, deve ser lembrada a influência principal da classificação do filósofo alemão Wolff (século XVIII). Wolff, em seus famosos manuais, distinguia inicialmente três grandes gêneros de conhecimento: o conhecimento histórico (experimental), o conhecimento filosófico e o conhecimento matemático. As matemáticas se viam assim excluídas da filosofia. Depois, considerando que nossa alma tem duas faculdades principais, a inteligência e a vontade, e que elas podem igualmente falhar, êle designa duas outras partes da filosofia para dirigi-la: a lógica, para a razão, e a filosofia prática para a vontade. Finalmente, observando que existem noções gerais comuns a tôda a filosofia, êle coloca ainda à parte uma secção especial, a ontologia. As principais partes da filosofia são portanto, na ordem em que convém estudá-las: a lógica, a ontologia, a física, a cosmologia, a teologia natural, a filosofia prática. Haveria muito a dizer a respeito desta classificação e sôbre os princípios que a inspiraram. Basta aqui observar que ela introduz duas importantes inovações: a divisão da física em uma cosmologia e em uma psicologia nitidamente separadas, e a da metafísica em ontologia e em teodicéia. Daí por diante, numerosos manuais, mesmo em filosofia aristotélica, adotarão essas subdivisões e êsses títulos.**

**Na época contemporânea, novos domínios do saber filosófico tiveram a tendência de se constituir de maneira independente; pensamos especialmente na sociologia, que muito se desenvolveu e, na teoria crítica do conhecimento. Ainda aqui, a escolástica julgou dever-se mostrar receptiva.**

**Que devemos pensar, em tomismo autêntico, dessa evolução da classificação recebida dos antigos? Certamente, nada impede que**

**se façam subdivisões e mesmo que se multipliquem nos grandes planos do saber; porém, algumas destas subdivisões podem ser feitas de uma maneira inoportuna, correndo o risco de comprometer a solidez do edifício.**

**Não há dúvida, por exemplo, de que a constituição universalmente recebida agora, de uma psicologia separada da filosofia da natureza, se ela se justifica, tem o inconveniente de encobrir a continuidade não menos real destas duas disciplinas. De conseqüência mais deplorável ainda, apresenta-se o desmembramento da metafísica, a única sabedoria dos antigos, em ontologia, teodicéia e, algumas vêzes, em crítica. Neste ponto pelo menos, o uso, que tem sua origem em Wolff, deve ser abandonado. Uma única ciência suprema, a metafísica, tem valor crítico, e terminando em Deus como em seu têrmo natural. Levando-se em conta essas observações, pode-se organizar da maneira seguinte uma exposição moderna da filosofia de S. Tomás:**

**I. Lógica (ciência propedêutica)**

**II. Filosofia da natureza - psicologia (em continuidade)**

**III. Metafísica (incluindo Teodicéia e Crítica)**

**IV. Moral e Sociologia**

# III

# INTRODUÇÃO À LÓGICA

### *1. Definição da Lógica.*

**É da natureza do homem dirigir-se pela razão. Porém, esta faculdade não exerce seu poder de direção apenas sôbre atividades que lhe sejam exteriores e dependam de outras potências, tais como a vontade ou a sensibilidade. Ela dirige igualmente os seus próprios atos e, nesta ação de dirigir como nas outras, ela é ajudada por uma técnica especial: a arte racional ou Lógica, que a torna apta a realizar sua tarefa com êxito. De uma maneira geral, pode-se definir esta arte com S. Tomás: "a arte que dirige o próprio ato da razão, quer dizer, que nos faz proceder, neste ato, com ordem, com facilidade e, sem êrros".**

***"ars... directiva ipsius actus rationis; per quam scilicet homo in ipso actu rationis ordinate et faciliter et sine errore procedat".***

**Poster. Analít. I, L 1, n 1**

**Porém a atividade racional, objeto da lógica, interessa a outras partes da filosofia. Se, por exemplo, eu vier a concluir que a alma é imortal porque, não sendo composta ela é incorruptível, eu toquei em uma questão metafísica, a da imortalidade da alma, coloquei um fato de consciência do qual a psicologia poderá reivindicar a análise, e, ao mesmo tempo, utilizei as leis lógicas do raciocínio. Estes três pontos de vista formalmente distintos se encontram em tôda e qualquer atividade do espírito. É, portanto, indispensável definir a Lógica com mais precisão a fim de distinguí-la da metafísica e sobretudo da psicologia, com as quais fàcilmente se é levado a confundi-la.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

### *2. Objeto formal da Lógica.*

**A definição é aquilo que nos manifesta a essência ou a natureza de uma coisa, o que ela é: quid est. Nos sêres da natureza, a definição designa principalmente a forma, que é o princípio de determinação. A definição das potências e das disposições que se relacionam com seu exercício (tecnicamente, os "habitus") se depreende a partir do objeto, que representa, na circunstância, um papel análogo ao da forma para as substâncias materiais. Diz-se que as potências e suas disposições operativas são especificadas por seus objetos, como os sêres da natureza o são por sua forma: potentiae vel habitus specificantur ab objecto. A vista é assim especificada pela côr, a inteligência pelo ser, o habitus matemático pelo ser quantificado. Isto se deve ao fato de que, potências e habitus não são, em sua própria essência senão tendências, e uma tendência não tem significação a não ser pelo fim ou pelo objeto para o qual é orientada.**

**Em filosofia escolástica, distingue-se o objeto material e o objeto formal. O objeto material é constituido pela realidade total que se encontra em face da potência ou do habitus: as coisas visíveis, por exemplo, para a vista. O objeto formal é o ponto de vista preciso que é visado pela potência ou pelo habitus: o colorido no exemplo precedente. Só o objeto formal pode servir de princípio de especificação, uma vez que, uma mesma realidade material pode ser considerada sob vários pontos de vista diferentes: o nariz achatado por exemplo, sob seu aspecto físico ou segundo sua curva geométrica.**

**Se a lógica pois, é uma disposição dessa potência operativa que é a inteligência, e portanto um habitus, definir-se-á, como as realidades de sua ordem, ou seja, por seu objeto. E, conseqüentemente, é por êsse objeto que ela se distinguirá das outras disciplinas.**

**O objeto formal da lógica é o ser de razão lógico ou as segundas intenções.**

**Vamos explicar, logo de início, o que se deve entender por ser de razão. S. Tomás (Metaf., IV, 1. 4, n. 547) distingue duas modalidades essenciais do ser da natureza, ou o ser real, e o ser de razão. O ser real é aquêle que existe ou pode existir independentemente de**

**qualquer consideração do espírito. O mundo que me rodeia, com tôdas as suas possibilidades efetivas de transformação, pertence à realidade do ser que, pense-se ou não se pense nela, existe. O ser de razão é aquêle que, apesar de estar representado à maneira de um ser real, não pode existir independentemente do pensamento que o concebe. Por exemplo, as privações, as negações e um certo número de relações. O número negativo, o gênero animal não existem, como tais, senão na inteligência que os representa. Os escolásticos distinguem ainda o ser de razão fundamentado na realidade, cum fundamento in re, do ser de razão não fundamentado na realidade, sine fundamento in re. O primeiro, embora não exista verdadeiramente senão no espírito, tem um fundamento objetivo; o segundo seria pura construção subjetiva. O ser de razão se divide em negações e relações. Essa divisão é essencial e necessária, pois o ser de razão só pode ser ou alguma coisa que, por natureza, se oponha à realidade, ou então esta categoria mais exterior e, portanto, mais independente da substância que é a relação.**

**O ser de razão lógico pertence a esta última categoria da relação de razão. Ele designa o objeto de nosso pensamento considerado no entrelaçamento de relações que êle recebe no espírito, pelo fato de ser êle concebido pelo próprio espírito. Se, por exemplo, eu formo os conceitos de "homem" ou de "animal", êstes conceitos, considerados em sua universalidade, não existem como tais na realidade. Da mesma forma, se eu pronuncio êste julgamento: "o homem é um animal", o têrmo "homem" em sua função de sujeito, e o têrmo "animal" considerado com predicado, não têm evidentemente realidade senão no espírito que julga. Observe-se todavia, que êles não são sem fundamento na realidade uma vez que correspondem a uma ordem real das naturezas e dos indivíduos.**

**Percebe-se melhor, agora, como o ponto de vista próprio da lógica se distingue do da metafísica e do da psicologia. Como o metafísico, ou o físico, o lógico está voltado para o objeto do conhecimento, porém não o estuda em sua natureza ou em suas propriedades: êle o considera sòmente segundo a ordem das relações que se situam na vida racional. Como o psicólogo, o lógico observa a atividade do espírito, mas enquanto aquêle se detém no aspecto subjetivo do pensamento ou em sua qualidade física, êste não retém senão a ordem Qbjetiva engendrada por seu próprio funcionamento: ordo quem ratio considerando facit in proprio actu, diz S. Tomás.**

**Poder-se-á dizer, na terminologia escolástica, que a psicologia**

**considera de início o conceito formal, quer dizer a idéia enquanto atividade do espírito, a metafísica ou a física o conceito objetivo em seu conteúdo de realidade positiva, enquanto que a lógica considera igualmente o conceito objetivo, porém enquanto êle é organizado pelo pensamento. Assim, no exemplo proposto acima, da demonstração da imortalidade da alma, o metafísico se interessará pela relação de natureza que se associa à incorruptibilidade e, portanto, à imortalidade da alma; o psicólogo pelos atos da inteligência; o lógico pelas condições formais do concatenamento dos três conceitos de alma, considerada como sujeito, de imortalidade, considerada como predicado, e de incorruptibilidade, em sua função de têrmo médio.**

**Para concluir, diremos, firmados nas explicações precedentes, que a metafísica considera o objeto pensado, a psicologia o pensamento do objeto, e a lógica o objeto do pensamento.**

**O objeto da lógica também é freqüentemente caracterizado pela expressão de segundas intenções. Que devemos entender por isto? As primeiras intenções designam 'nossos conceitos considerados em sua relação imediata com a realidade, ou em sua aptidão para representá-la; correspondem ao olhar direto do espírito sôbre as coisas. Por segundas intenções, deve-se entender êstes mesmos conceitos nas relações objetivas que êles recebem pelo fato de serem pensados. O conceito de "homem", por exemplo, considerado como primeira intenção, exprime a realidade mesma da natureza humana; a título de segunda intenção, êle designa esta natureza humana no estatuto de idéia universal de que ela se revestiu no espírito. A filosofia da realidade se detém nas primeiras intenções, enquanto que a lógica vai às segundas intenções que não são outra coisa senão o ser de razão lógica.**

### *3. A Lógica como ciência e arte.*

**Já é tradição fazer a seguinte pergunta: a lógica é uma ciência ou uma arte? Para Aristóteles, a ciência é o conhecimento desinteressado pelas causas, cognitio per causas; e a arte, o conhecimento enquanto regula a atividade exterior, recta rabo factibilium. Não se pode certamente recusar à lógica o título de ciência, uma vez que ela pretende explicar pelas causas, e mesmo pelas causas as mais elevadas; o silogismo, por exemplo, pode ser justificado por redução aos primeiros princípios da vida do espírito. A lógica nos leva, portanto, a um conhecimento científico das atividades racionais. Entretanto, a lógica é também, e mesmo de preferência, uma arte, porque ela é preceptiva e pretende regular a atividade do espírito. S. Tomás, que reconhecia à lógica as prerrogativas e o título de ciência, rationalis scientia, a vê de preferência em sua função de arte, considerando-a mesmo a arte por excelência, dirigindo as outras artes: ais artium. A denominação de Organon ou de instrumento, que prevaleceu para designar o corpo dos escritos lógicos de Aristóteles, está dentro do sentido desta interpretação. A lógica aparece portanto, em definitivo, em peripatetismo, mais como uma introdução à filosofia, como uma propedêutica do que como uma de suas partes integrantes. Tudo o que acabamos de dizer se deduz claramente dêste texto do Comentário de S. Tomás sôbre os Segundos Analíticos (I, 1. I, nºs 1-2) do qual já citamos um fragmento:**

***"...É necessário que exista uma certa arte que dirija o próprio ato da razão, graças à qual o homem possa proceder neste ato***

***com ordem, facilidade e sem êrro. Trata-se da arte lógica ou ciência racional. A qual é racional não sòmente no sentido em que ela é conforme à razão, o que é comum a tôdas as artes, mas também pelo fato de que ela se relaciona ao próprio ato da razão como à sua matéria própria. Eis porque, nos dirigindo no ato da razão, de onde as***

***artes procedem, ela parece ser a arte das artes."***

***" ... ars quaedam necessaria est, quae sit directiva ipsius actus rationis; per quam scilicet homo in ipso actu rationis ordinate et faciliter et sine errore procedat. Et haec est ars logica, id est rationalis scientia. Quae non solum rationalis est ex hoc quod est secundum rationem, quod est omnibus artibus commune;***

***sed etiam ex hoc quod est circa ipsum actum rationis sicut circa propriam materiam. Et ideo videtur esse ars artium; quia in actu rationis nos dirigit, a quo ommes artes procedunt."***

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

### *4. As três operações do espírito.*

A lógica, como se viu, é a ciência e a arte da atividade racional do espírito. O ato próprio dessa atividade é o raciocínio, quer dizer, o "discurso" organizado pelo qual se avança no conhecimento da verdade. Porém, há outros atos ou outras operações que entram como elementos na estrutura do raciocínio. A primeira tarefa que se impõe é a de distinguir e de definir essas diversas atividades, o que nos assegurará um primeiro princípio de divisão de nossa ciência. Uma análise elementar permite distinguir três operações do espírito.

A simples apreensão, ato simples do espírito, dirigida para um objeto simples ou concebido como tal. É a atividade elementar da vida do pensamento, aquela pela qual se apreendem noções simples tais como: "homem", "quadrúpede", "branco".

O julgamento, ato igualmente indiviso, mas aplicado sôbre um objeto complexo: nome-verbo, ou sujeito-cópula-predicado. Ex.: "a chuva cai", "êste muro é branco". Não há julgamento sem que haja pelo menos dois têrmos presentes, mas o julgamento nem por isto deixa de ser uma atividade simples, uma vez que êle é a afirmação ou a negação da própria unidade dêsses dois têrmos. S. Tomás designa habitualmente essa operação pelas significativas expressões de "compositio" e de "divisio", segundo o julgamento seja afirmativo ou negativo.

O raciocínio, principal objeto da lógica, é um ato complexo, aplicado sôbre uma matéria complexa. É essencialmente, uma marcha, um progresso do espírito, a partir de verdades reconhecidas, para a aquisição de novas verdades. Vejamos, por exemplo, êste raciocínio disposto em silogismo:

**Todo ser que se dirige pela razão é livre. Ora, o homem se dirige pela razão. Logo o homem é livre.**

**É visível que de duas verdades reconhecidas nas duas primeiras proposições eu passo à aquisição de uma terceira verdade, que se acha expressa na conclusão.**

**Tais são as três operações do espírito. É fácil reconhecer que o raciocínio, terceira operação do espírito, é constituído essencialmente de julgamentos, segunda operação do espírito, e que êstes, por sua vez, têm como elementos simples apreensões, a primeira operação do espírito.**

**Alguns lógicos modernos, impressionados pelo lugar excepcionalmente importante que o julgamento tem na vida do espírito, pretenderam fazer dêle a atividade elementar e primeira do pensamento. Segundo essa concepção, a primeira operação do espírito desaparece, ou pelo menos aparece sòmente como uma divisão abstrata do julgamento, que fica sòmente êle, como um ato real e completo. - Temos de reconhecer, com êsses lógicos que o julgamento constitui, sob um certo ponto de vista, a atividade mais perfeita do espírito. O próprio raciocínio tem como têrmo um julgamento-conclusão. Porém não é menos verdade que, anteriormente ao julgamento, a simples apreensão permanece a atividade elementar do pensamento, e uma atividade psicològicamente discernível. O julgamento, com efeito, é**

**essencialmente uma síntese de dois têrmos preexistentes. Como é que essa síntese poderia ter uma realidade se os têrmos que ela pressupõe não foram apreendidos anteriormente?**

**Se se levam em conta as distinções que acabamos de estabelecer, poder-se-á dividir a lógica em três partes, correspondendo cada uma delas a uma das três operações do espírito, e das quais as duas primeiras serão como uma introdução à terceira:**

**Lógica da simples apreensão**
**Lógica do julgamento**
**Lógica do raciocínio**

**Essa divisão corresponde à própria ordem do Organon de Aristóteles que trata: nas Categorias, da simples apreensão; no Perihermeneias, do julgamento; e nos Analíticos e livros seguintes, do raciocínio (cf. S. Tomás, II Analíticos, I, 1. 3, nºs 4-6, e Perihermeneias, I, 1. 1, n.os 1-2). Eis aqui êste último texto, que traz um bom resumo do que acabamos de dizer:**

***" ... existe uma dupla operação da inteligência: por uma, denominada "intelecção dos indivisíveis" (indivisibilium inteligentia), essa faculdade percebe a essência de cada coisa, nela mesma.***

***A outra operação é a da inteligência que compõe e que divide.***

***Deve-se acrescentar uma terceira operação, a do raciocínio, pela qual a***

***razão, partindo do que é conhecido, vai à procura do que é desconhecido.***

***Dessas operações, a primeira é ordenada para a segunda, visto que não pode haver composição e divisão senão entre objetos de simples apreensão.***

***A segunda, por sua vez, é ordenada para a terceira visto que é necessário que se parta de uma certa verdade conhecida, à qual a inteligência dá seu assentimento, para atingir-se a certeza sôbre coisas ignoradas.***

***Sendo a lógica chamada a ciência racional, segue-se necessàriamente que suas considerações devem tomar como objeto aquilo que tem relação com essas três operações da razão.***

***O que concerne à primeira operação da inteligência, a saber, do que é concebido em uma simples percepção dessa faculdade Aristóteles trata nos livros dos Predicamentos.***

***O de que se relaciona com a segunda operação,***

***quer dizer a enunciação afirmativa e negativa, êle trata no livro do Perihermeneias.***

***Das coisas, finalmente, que são relativas à terceira operação, êle trata no livro dos Primeiros Analíticos e nos livros seguintes, onde se analisa o silogismo considerado em si mesmo e as diversas espécies de silogismos e de argumentações das quais se serve a razão para ir de uma coisa à outra."***

**A tradição aristotélica e mesmo, em larga escala, a lógica moderna retomaram essa divisão da "ars logica" segundo as três operações do espírito. Porém Aristóteles, sob um outro ponto de vista, propôs uma outra distinção - a da forma e da matéria do raciocínio - que, vindo interferir com a precedente, não se deu sem complicar as coisas, sobretudo pelo fato de que a escolástica posterior estendeu o seu uso a tôda a lógica.**

---

### *5. Lógica Formal e Lógica Material.*

**O objeto principal da lógica é o raciocínio, sendo que as outras operações do espírito são consideradas sobretudo enquanto componham os elementos dêste último. Porém o raciocínio pode ser considerado sob dois pontos de vista diferentes. Consideremos, com efeito, êste silogismo:**

**Tudo que é imaterial é imortal.**
**Ora, a alma é imaterial.**
**Logo a alma é imortal.**

**Para que êste raciocínio seja justo, é necessário que a ordem das proposições que o compõem (sua forma) seja correta. É necessário, em segundo lugar, que cada uma de suas proposições tomadas à parte (sua matéria) seja lògicamente verdadeira. Haverá, portanto, condições formais e condições materiais quanto à exatidão de um raciocínio. O próprio Aristóteles consagrou esta distinção tratando em dois livros diferentes, os Primeiros e os Segundos Analíticos, destas duas ordens de condições. S. Tomás, por sua vez, a retoma, justificando-a da seguinte maneira:**

***"... a certeza do julgamento que se obtém ao têrmo de um processo resolutivo depende, seja tão sòmente da forma do silogismo, e é disto que se ocupa o livro dos Primeiros Analíticos, que tem como objeto o silogismo considerado em si; seja, por outro lado, do fato de que , se lida com proposições evidentes por si mesmas e necessárias em sua matéria, e é disto que se ocupa o livro dos Segundos Analíticos, que trata do silogismo demonstrativo."***

**Em seguida, como já o dissemos, aplicou-se esta distinção a tôda a lógica, inclusive à da simples apreensão e à do julgamento. Tal extensão nos parece contestável. Se é certo, com efeito, que o raciocínio comporta condições de verdade formais e materiais distintas, se é certo que se pode, ainda, discernir no julgamento, como o próprio S. Tomás o observa, essas duas ordens de**

**condições, - não se pode conceber que se aplique tal distinção a simples têrmos. A distinção de lógica formal e lógica material não tem, portanto, uma aplicação universal, e pràticamente é melhor, seguindo os passos de Aristóteles, não levá-la em conta, senão no tocante ao estudo do raciocínio.**

**Os autores que generalizaram essa distinção de lógica formal e lógica material freqüentemente denominam a primeira Lógica Menor e a segunda Lógica Maior. Na realidade essa divisão pretende sobretudo responder a uma questão de dificuldade dos problemas tratados, sendo portanto, de ordem pedagógica. Os problemas da Lógica Menor seriam mais simples e mais fáceis de compreender do que os que se reservavam para a Lógica Maior. Êsse cuidado de guardar para mais tarde as questões mais árduas teve, como resultado, sobrecarregar a Lógica Maior de discussões metafísicas, por isso mesmo completamente deslocadas num esquema de lógica.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

### *6. Subdivisões da Lógica do raciocínio.*

**O Organon compreende tôda uma série de livros consagrados ao raciocínio, dividindo-se êsses livros segundo consideram essa operação do espírito sob o ponto de vista da matéria.**

**Os Primeiros Analíticos tratam ex professo do raciocínio formal. Êsse raciocínio é para Aristóteles essencialmente o silogismo ou dedução. Porém em várias passagens êle apresenta um outro tipo de raciocínio, a indução, estudado muito ràpidamente mas sôbre o qual os modernos se deterão, com interêsse. Uma exposição completa da lógica formal do raciocínio deve, portanto, comportar duas secções que tratem respectivamente do silogismo e da indução.**

**Os Segundos Analíticos, os Tópicos, a Refutação dos sofismas e, analògicamente, a Retórica, tratam das condições materiais do raciocínio. O primeiro dêstes livros estuda a demonstração científica, aquela que, partindo de premissas certas, chega a uma conclusão certa; o segundo trata da demonstração provável, a qual, não repousando senão em premissas prováveis, não pode conduzir senão a uma conclusão igualmente provável. A Refutação dos sofismas considera especialmente os raciocínios que, tendo a aparência da verdade, são entretanto falsos, seja em razão de vícios de forma, seja por defeitos devidos à matéria. S. Tomás resume tudo isso neste texto dos Segundos Analíticos (I, 1. I, n. 5)**

***"Há, com efeito, um processo da razão que conduz ao necessário, no qual não é possível que haja falsificação da verdade: é por êsse processo que se atinge***

***a certeza da ciência. Há um outro, cuja conclusão é verdadeira na maioria dos casos, sem que, todavia, haja necessidade. Há, finalmente, um terceiro em que a razão se afasta da verdade por haver negligenciado algum princípio que seria necessário levar em conta."***

**Considerando tôdas essas distinções e, levando-se em conta a Retórica, arte da persuasão oratória cuja estrutura lógica é, em Aristóteles, paralela à dos outros tipos de raciocínio, obtemos, para o conjunto da lógica, o seguinte mapa orgânico que será o plano geral de nosso curso:**

**I. Os elementos do raciocínio**

**1. A simples apreensão (c. I).**

**2. O julgamento (c. II).**

**II. Teoria do raciocínio**

**1. O raciocínio formalmente considerado: o silogismo (c. III), a indução (c. IV).**

**2. O raciocínio materialmente considerado: demonstração científica (c. V), demonstração provável (c. VI), persuasão oratória (c. VI).**

**3. Os raciocínios falaciosos ou Sofismas (c. VI).**

### *7. O pensamento e sua expressão verbal.*

**Uma última questão se coloca nesta introdução: a das relações do próprio pensamento com os sinais vocais ou escritos, pelos quais êle se exprime. A lógica tem, evidentemente, como objeto essencial a atividade própria do espírito, suas operações mentais. Entretanto, ela não lançará fora de seu horizonte todo o sistema de sinais exteriores que vem como que reforçar aquela atividade. Os dois estudos, o do pensamento em sua realidade espiritual e o de sua expressão pela linguagem, têm obrigatòriamente de ser solidários, uma vez que os sinais exteriores não têm outra finalidade senão manifestar, tão fielmente quanto possível, a atividade do pensamento. Deve-se acrescentar que a consideração do discurso falado, que é mais fàcilmente analisável, será de grande ajuda no estudo dos movimentos mais fugidíos da vida do pensamento que êle deseja exprimir.**

**Salvo indicações especiais, o que será dito neste curso sôbre os sinais valerá proporcionalmente para o pensamento e vice-versa. Deve-se observar que, em linguagem lógica, designa-se, às vêzes, pela mesma palavra, o trabalho mental e o sinal verbal correspondente, enquanto que em outros casos empregam-se palavras diferentes. O mapa seguinte dá, para cada uma das operações do espírito, o vocabulário correspondente aos dois níveis de expressão.**

**OPERAÇÕES**

**1. Simples apreensão**
**2. Julgamento**
**3. Raciocínio**

**TRABALHO MENTAL**

**1. Conceito**
**2. Proposição ou juízo**
**3. Raciocínio ou argumentação**

**SINAL ORAL**

**1. Têrmo**
**2. Proposição**
**3. Raciocínio ou argumentação**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

### *8. Bibliografia.*

**Os textos de base são: os livros do Organon de Aristóteles e os comentários correspondentes de S. Tomás sôbre o Perihermeneias e os Segundos analíticos.**

**Das obras clássicas da escola tomista destacar-se-á sobretudo a Lógica do Cursus philosophicus de João de S. Tomás.**

**Recomendamos, de modo especial, L'Ordre des Concepts, t. II dos Éléments de Philosophie de J. Maritain (Paris, Téqui, 1923) . Queremos afirmar uma vez por tôdas que, sôbre um certo número de pontos, nosso curso é devedor dos esclarecimentos trazidos por êste último trabalho.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

# IV

# A PRIMEIRA OPERAÇÃO DO ESPÍRITO

### *1. A simples apreensão.*

**O mais simples elemento que entra na composição do raciocínio é o conceito ou o têrmo. A primeira questão que se coloca a seu respeito é a de sua formação ou da operação pela qual êle é constituído. Essa operação, já o dissemos, é a simples apreensão. De uma maneira geral assim se define essa operação: o ato pelo qual a inteligência percebe a essência de uma coisa, quidditas, sem afirmar ou negar o que quer que seja a seu respeito**

***Operatio qua intellectus aliquam quidditatem intelligit, quin quidquam de ea affirmet vel neget.***

**Esta operação tem como primeiro caráter a simplicidade. Simplicidade, de início, quanto ao objeto. Êsse objeto é a essência da coisa, quer dizer, o que se exprime quando se deseja responder à questão quid est, o que é? Responde-se, portanto, por um têrmo simples: é um "homem", um "animal". Em si, a essência é alguma coisa de simples. As vêzes, é verdade, empregar-se-á para exprimi-la um têrmo complexo, "animal racional", "homem branco", porém essas complexidades não são objeto de simples apreensão a não ser na medida em que conservam uma certa unidade. O objeto da simples apreensão é sempre encarado como sendo uma unidade, assim é com muita pertinência que S. Tomás definiu essa operação: a inteligência dos indivisíveis, indivisibilium intelligentia. O ato pelo**

**qual o espírito percebe essa essência indivisível das coisas é êle próprio simples, quer dizer, não implica em nenhuma síntese, em nenhum movimento como acontece no julgamento e no raciocínio. É uma visão simples: uma simples apreensão.**

**Em segundo lugar, êsse ato caracteriza-se por seu modo abstrato. A quididade representa a natureza de uma coisa em geral, independentemente de suas condições de realização, em tal ou tal indivíduo. Designa, por exemplo, "o homem" e não tal homem particular, Sócrates, Platão. Sob êsse aspecto, a simples apreensão se distingue de tôda e qualquer visão intuitiva dos sêres em sua existência concreta atual. Êsse modo concreto será, nós o veremos, característico da segunda operação do espírito.**

**Finalmente, a simples apreensão tem, como propriedade distintiva, na ordem do conhecimento, o ser sem verdade nem falsidade. Ela não afirma nem nega, apenas percebe, sem mais, o objeto que lhe é apresentado. O julgamento, pelo contrário, que sempre implica em afirmação ou negação, ocasionará necessàriamente uma qualificação de verdade ou de falsidade. O conceito de "homem" não é nem verdadeiro nem falso, enquanto que é necessàriamente verdadeiro ou falso afirmar: "êste animal é um homem".**

**Concluamos fazendo uma importante observação. A leitura de S. Tomás e dos escolásticos deixa freqüentemente a impressão de que, em seu espírito, a simples apreensão atinge e esgota com um só olhar a essência ou a natureza profunda das coisas. No homem, por exemplo, ela revelaria repentinamente o que exprime a definição clássica, "o homem é um animal racional". É uma maneira bem simplificada de representar as coisas. As primeiras percepções da inteligência são, evidentemente, muito gerais e muito confusas. É lentamente, depois de um laborioso esfôrço, que se chega a precisar e a distinguir os conceitos. De fato, muitas noções ficarão sempre mal definidas em nosso espírito. Ora, em lógica, onde se faz a teoria do raciocínio ideal, não se leva em conta, pràticamente, essa imperfeição efetiva de nosso pensamento e se manipula os conceitos como se êles estivessem sempre bem determinados. É importante lembrar que essa simplificação da vida real do espírito, necessária para assegurar seu funcionamento lógico, não exprime freqüentemente, senão de maneira muito imperfeita, a essência das naturezas mesmas que se considera.**

## *2. O conceito.*

**O conceito é aquilo que o espírito forma ou esprime em sua primeira operação. Êle se distingue do têrmo, escrito ou oral, que é o seu sinal exterior. Não podemos esquecer que o lógico se coloca aqui, em seu estudo, sob o ponto de vista das segundas intenções, isto é, do ser de razão lógico. Portanto, êle não considera imediatamente o conceito nem como ato da inteligência, nem em seu conteúdo de realidade, mas no conjunto das relações de razão que êsse conceito adquire no exercício do pensamento.**

---

### *3. Extensão e compreensão dos conceitos.*

**Um conceito apresenta à análise lógica dois aspectos dignos de nota.**

**Primeiramente, há um certo conteúdo pelo qual êle se manifesta a nós e se distingue dos outros conceitos. Salvo para o caso das primeiríssimas noções, êsse conteúdo poderá ser dissecado em um certo número de notas ou de caracteres distintivos. Por exemplo, no conceito "homem" distinguir-se-ão as notas "vivente", "animal", "racional". O conjunto das notas que caracterizam um conceito é chamado sua compreensão. Em si, a compreensão de um conceito implica tudo o que exprime sua definição: gênero e diferença específica. Pode-se incluir também suas propriedades necessárias. A compreensão será, portanto,**

***o conjunto das notas que constituem um conceito e o distinguem dos outros conceitos.***

**Se agora consideramos o conceito em sua função de universal, vemos que êle tem necessàriamente relação com um certo número de sujeitos: o conceito "animal", por exemplo, relaciona-se com as diferentes espécies animais e com os indivíduos que elas compreendem. Chamar-se-á, pois, extensão**

***o conjunto dos sujeitos englobados por um conceito.***

**Observemos que não se trata somente, nesta definição, dos sujeitos atualmente existentes, mas também de todos os sujeitos possíveis, mesmo daqueles que não serão mais. O conceito de "homem" se estende a todos aquêles que possuem, possuíram ou poderão possuir a natureza humana. Quando se trata dos indivíduos, a extensão de um conceito é, portanto, indefinida e não muda com a variação de seu número real.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

### *4. Relações entre a compreensão e a extensão.*

**Como tôda a orientação da lógica pode depender da significação precisa que se dê à doutrina da compreensão e da extensão dos conceitos, importa explicitar um pouco mais essa doutrina.**

**Para algumas filosofias, com tendência nominalista, a realidade é, antes de tudo, o singular, e o conhecimento intelectual a apreensão do singular. Segundo tais concepções, a extensão se torna naturalmente o caráter primordial do conceito, não sendo êste senão um nome comum formado pelo espírito para agrupar indivíduos. Raciocinar seria antes de tudo classificar. Tem-se aí o que se poderia chamar uma lógica de tipo extensionista.**

**Para outros, ao contrário, os realistas, no sentido medieval dêsse têrmo, a realidade verdadeira é antes de tudo a essência, a natureza das coisas, e o conhecimento passa a ser a percepção das essências. A compreensão torna-se, neste caso, a nota essencial do conceito, que é imediatamente expressivo de uma natureza. Chega-se aqui, ao inverso, a uma lógica de tipo compreensionista.**

**A filosofia de S. Tomás, que é um conceitualismo realista, tem uma posição intermediária, mais próxima, entretanto, do realismo. Os conceitos se caracterizam de início e, se distinguem, por seu conteúdo ou por sua compreensão, que por isso mesmo é sua nota fundamental, mas lhe é igualmente essencial ter uma extensão determinada. Raciocinar é, antes de tudo, associar naturezas, mas é ao mesmo tempo classificar conceitos e sujeitos. A lógica de S. Tomás é, portanto, ao mesmo tempo e indissoluvelmente, compreensionista e extensionista. Essa idéia se encontrará na base mesma de uma sã teoria do silogismo.**

**É fácil concluir, em vista do que foi explicado, que a compreensão e a extensão estão em razão inversa uma da outra: uma crescendo, a outra decresce, e inversamente. O conceito de "homem", "animal racional", tem assim uma extensão menor do que o de "animal", mas tem uma compreensão maior, porque contém em si o caráter específico "racional" que não foi expresso no conceito genérico de "animal".**

### *5. As espécies de conceitos.*

**Pode-se dividir e classificar os conceitos sob diferentes pontos de vista. Não nos deteremos aqui senão nas distinções que se relacionam imediatamente com as noções de compreensão e de extensão, deixando as outras divisões para o estudo da teoria do têrmo, dos predicáveis e dos predicamentos.**

**Do ponto de vista da compreensão, distinguem-se os conceitos em simples e complexos segundo que o conteúdo que êles exprimem atualmente seja também simples ou complexo: "homem" é um conceito simples, "animal racional", um conceito complexo.**

**Conceitos concretos e abstratos. Os primeiros significam a essência da coisa com o seu sujeito: "homem". Os segundos significam a êssencia sem o seu sujeito: "humanidade". Essa diversidade se deve ao modo de abstração.**

**Do ponto de vista da extensão, em si mesmo, todo conceito é universal, quer dizer, êle tem tôda a sua extensão. Mas no exercício do pensamento pode-se ser levado a restringir essa extensão a uma parte sòmente dos sujeitos aos quais êsse conceito convém. Em lugar, por exemplo, de considerar o conceito "homem" como se relacionando a "todo homem", não se retém senão uma parte desta coletividade: "êste homem", "algum homem". Chega-se assim à seguinte divisão que representa um papel capital na lógica peripatética:**

**Conceito universal: extensão não restrita: "todo homem"**

**Conceito particular: extensão restrita a um**

**grupo: "algum homem"**

**Conceito singular: extensão reduzida a um só: "Sócrates"**

**O conceito tomado em tôda sua extensão é freqüentemente chamado: universal distributivo.**

**Distingue-se também, do ponto de vista dos sujeitos, o conceito coletivo, (que não pode ser realizado senão em um grupo de sujeitos: exército, sociedade) e o conceito divisivo (que se encontra integralmente em cada sujeito: soldado, sócio).**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

## *6. O têrmo.*

**Não tendo a linguagem outra finalidade a não ser a de exprimir o pensamento, devemos naturalmente encontrar nela os elementos do pensamento. É assim que ao conceito corresponde o têrmo, oral ou escrito, que pràticamente não é senão uma representação daquêle. O que se dirá de um, do ponto de vista lógico, valerá sem reserva especial para o outro.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

### *7. Definição do termo.*

**A questão do têrmo e a questão mais geral da linguagem, são tratadas por Aristóteles nos quatro primeiro capítulos do Perihermeneias, e por S. Tomás em seu Comentário a êsses capítulos.**

**De maneira geral, define-se o têrmo: uma "voz" (uma palavra) que tem uma significação convencionada:**

***vox significativa ad placitum.***

**A segunda parte desta definição destaca justamente o aspecto convencional da linguagem. Um sinal pode, com efeito, ser natural ou convencional. É natural o sinal cuja significação está incluída na essência mesma do fato. A fumaça, por exemplo, é sinal natural do fogo, o gemido, do sofrimento. É convencional o sinal cuja determinação depende de uma escolha livre. Um ramo de oliveira é, convencionalmente, sinal de paz. A linguagem, em seu conjunto e em seus elemento&, é o próprio tipo do sinal convencional.**

**Mas, de que, exatamente, a linguagem é um sinal? O sinal é aquilo que representa uma coisa diferente de si. Para S. Tomás, aquilo que é significado imediatamente pelo têrmo é o conceito: eu falo para exprimir meu pensamento. Não é menos certo que, quando eu falo, é sobretudo para dizer alguma coisa, isto é, para fazer conhecer uma realidade. Dir-se-á que, por êsse motivo, o têrmo significa principalmente a coisa expressa pelo conceito. É à luz desta explicação que será necessário entender a fórmula clássica de S. Tomás:**

***voces sunt signa conceptuum et conceptus sunt signa rerum.***

**Dever-se-á observar, além disso, que os têrmos, voces, não são sinais da mesma maneira que os conceitos. Os têrmos não contêm as coisas que êles próprios significam, êles somente conduzem a elas como a qualquer coisa de distinto. Os conceitos, ao contrário, representam as coisas e mesmo, sob um certo ponto de vista, na medida em que exprimem a essência, êles são as próprias coisas que representam. Os escolásticos, João de S. Tomás em particular, fizeram essa distinção. O têrmo é o que êles chamam um sinal instrumental, enquanto que o conceito é um sinal formal.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

## *8. Divisão dos têrmos.*

**Vamos encontrar, com muitas outras, as distinções já feitas a respeito do conceito. Para colocar um pouco de ordem em tôdas essas divisões, pode-se fazer uma distinção que S. Tomás propõe no Perihermeneias (I, 1. 1, n. 5). Os têrmos, diz êle, podem ser considerados sob três pontos de vista: enquanto significam absolutamente as simples intelecções, enquanto são partes das enunciações ou julgamentos, enquanto são elementos constitutivos dos raciocínios. Tomemos essa distinção como base de nossa classificação dos têrmos e, pela mesma razão, dos conceitos.**

**Os têrmos considerados em si mesmos podem ser**

**Simples ou complexos**

**Concretos ou abstratos**

**Singulares, particulares, universais**

**Coletivos ou divisivos.**

**Unívocos, análogos, equívocos**

**Gênero, espécie, diferença, próprio, acidente**

**A divisão dos termos como partes da enunciaçãofoi exposta por Aristóteles nos primeiros capítulos do Perihermeneias. O primeiro discernimento que aqui se impõe é o das partes essenciais e das partes accessórias da enunciação; a lógica pràticamente não terá de se ocupar dos primeiros. As partes essenciais da enunciação são os têrmos categoremáticos (significativi), que representam diretamente alguma coisa não entrando na enunciação para modificar um outro têrmo.**

**Exemplo: "homem", "branco", "cair.". Há duas espécies dêles: o nome e o verbo. As partes acessórias da enunciação são os têrmos sincategoremáticos (consignificativi) que não têm significação senão enquanto modificam um elemento essencial do discurso. São os adjetivos, qualificativos, ("uma bela casa"); as preposições e os advérbios ("faz muito calor").**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

### *9. Teoria do nome e do verbo.*

**Como dissemos, são êstes os elementos lógicos essenciais da enunciação. Tôda enunciação compreende, necessàriamente, pelo menos um nome e um verbo: dois nomes isolados ou dois verbos constituem apenas um conjunto sem significação própria, enquanto que um nome e um verbo são suficientes para constituir uma verdadeira proposição: "a chuva cai".**

**O nome e o verbo se distinguem profundamente pela maneira pela qual êles significam a coisa que representam. O nome faz abstração da existência no tempo, representando as coisas como estáveis, mesmo se sua natureza é, na realidade, móvel: "homem", "branco" "queda". É o aspecto essência que assim se acha expresso. O verbo, pelo contrário, inclui em sua significação a existência atual. Êle representa as coisas em sua mutação, em seu vir-a-ser, como sujeitas a modificações no tempo. É o lado da existência das coisas que é aqui colocado em relêvo. O verbo essencial será o verbo ser que as outras formas verbais contêm de maneira pelo menos implícita. Nome e verbo se combinam e se completam, assim, no discurso, o primeiro exprimindo o aspecto de determinação estável, o segundo aspecto dá atualidade mutável das coisas.**

**Temos agora, condições para compreender a definição que se dá, sintetizando tôdas essas observações, a essas duas espécies de têrmos:**

***O nome é um têrmo significativo de maneira intemporal do qual nenhuma parte tem significação por si só, e que é finito e direto: vox significativa***

***ad placitum, sine tempore, cujus nulla pars significat separata, finita, recta.***

**Vox significativa ad placitum exprime a própria definição do têrmo, sinal convencional. Sine tempore indica o caráter distintivo do nome que abstrai do tempo ou, mais profundamente, da existência atual. Cujus nulla pars significat separata exclui os discursos ou os têrmos complexos. Observe-se que por têrmos complexos entende-se aqui aquêles em que cada parte teria uma significação relativa ao conjunto ("arco-iris"). Não se trata de sílabas que, isoladas, poderiam ter uma significação sem qualquer relação com o todo, "livra-ria". Finita exclui os têrmos que seriam indeterminados: Aristóteles dá como exemplo "não-homem" que, com efeito, nada designa de preciso. Recta exclui os casos de dedicação de um nome: "de Filon", "a Filon": êsses casos, como tais, relacionam o têrmo a um outro e o impedem, assim, de ter uma significação própria ou como nome.**

**O verbo é um têrmo significativo no tempo, do qual ne nhuma parte tem significação por si própria, que é finito, de tempo direto, e relaciona-se sempre ao predicado: vox significativa ad placitum, cum tempore, cujus nulla pars significat separata, finita et recta, et eorum quae de altero praedicantur semper est nota.**

**Vox significativa ad placitum exprime a definição do têrmo. Cum tempore distingue o verbo do nome. Cujus nulla pars significat separata exclui os verbos compostos. Finita exclui os verbos indefinidos ou indeterminados "não passa bem", "não está doente". Recta exclui os tempos passados ou futuros "êle passou bem", "êle passará bem". Êste detalhe tem sua importância porque torna patente que Aristóteles não desejou visar, ao afirmar que o verbo significava cum tempore, a diversidade passado-presente-futuro, mas sòmente o modo presente. O passado e o futuro "declinam" da**

**significação própria do verbo. Et de eorum quae praedicantur semper est nota exclui o particípio e o infinitivo, que podem se relacionar tanto ao sujeito quanto ao predicado ("viver é um bem") enquanto que o verbo se mantém sempre do lado do predicado.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

### *10. A divisão sujeito - cópula - predicado.*

**Os têrmos essenciais da enunciação, como acabamos de ver, são o nome e o verbo, mas os lógicos falam freqüentemente de uma outra divisão em três têrmos: sujeito - cópula predicado. Esta divisão, que parece ter sua origem na teoria do silogismo onde, o sujeito e o predicado são os elementos essenciais, pode ser reduzida à precedente da maneira que segue. O verbo realiza na proposição uma função de ligação entre o sujeito e o nome-predicado; a êste título nós o chamamos cópula. Essa ligação não é outra coisa senão a afirmação mesma do ser, explicitamente expresso ou implicitamente contido no verbo: "o tempo está bom"), "o sol brilha" - "é brilhante". Tôda proposição pode, portanto, ser do tipo nome-sujeito, verbo-cópula, nome-predicado.**

**A divisão sujeito-cópula-predicado se distingue, portanto, da divisão nome-verbo, no fato de que esta coloca em evidência a função copulativa do verbo e de que ela separa o nome-predicado. Em oposição, ela não exprime de maneira tão explicita os aspectos de estabilidade e de atualidade, que a divisão nome-verbo coloca tão bem em relêvo. Pode-se dizer que essa divisão em nome-verbo é mais essencial à proposição que a outra, porque é necessário sempre que os têrmos sejam aí explícitos, enquanto que a cópula e o predicado podem ser significados pelo mesmo têrmo. Os escolásticos chamam proposições de secundo adjacente àquelas onde cópula e predicado estão unidos: "a chuva cai"; e proposições de tertio adjacente àquelas onde êles são distintos: "o tempo está bom".**

---

### *11. Os têrmos como partes do silogismo.*

**Os "têrmos silogísticos" são os últimos elementos do silogismo ou raciocínio dedutivo. Éles são em número de três: o sujeito, o predicado, o têrmo médio. O sujeito e o predicado são os têrmos que se encontram na proposição conclusão. O têrmo médio é sujeito ou predicado em cada uma das premissas. Exemplo:**

**Tudo o que é imaterial (M) é imortal (P).**

**Ora, a alma(S) é imaterial (M).**

**Logo a alma(S) é imortal (P).**

**Observe-se que essa divisão não leva em conta a cópula nem o verbo em sua função de cópula. É que, nós o veremos em seguida, o silogismo não tem como função construir, a verdade pela afirmação, mas sim inferi-la a partir de princípios que se supõem verdadeiros. A cópula não entra, portanto, a título de elemento formal no raciocínio, ainda que ela seja necessária para a formação das proposições que são como que sua matéria.**

# V

# A DEFINIÇÃO E A DIVISÃO

### *1. Razão de ser da definição.*

**A primeira operação do espírito é ordenada à percepção da essência das coisas, que ela exprime em conceitos. Mas de fato, devido à fraqueza de nossa inteligência, nós não percebemos essa essência senão de maneira confusa, quer dizer, não distinta. Ê, portanto, necessário utilizar processos auxiliares para suprir essa imperfeição de nossa primeira percepção das coisas. Êsses processos, denominados em escolástica modi sciendi, são, para a primeira operação do espírito, a definição e a divisão. A divisão permite distinguir e ordenar as partes que estão compreendidas nas totalidades confusas que se apresentam a nosso espírito, enquanto que a definição delimita cada uma das essências e manifesta claramente sua natureza. No final dêsse trabalho de divisão e de definição, supondo que se possa chegar a seu têrmo, o dado nos aparecerá ordenado, classificado, cada parte estando distinta das outras e manifesta em si mesma.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

### *2. Natureza da definição.*

**A definição é um têrmo complexo que torna explícita a natureza da coisa ou a significação do têrmo:**

***Oratio***
***naturam rei***
***aut***
***significationem***
***termini***
***exponens.***

**Daremos algumas precisões. Antes de tudo, a definição não é um têrmo simples. O objeto deve ser uno em sua essência, mas como se trata justamente de deslindar a confusão na qual esta primitivamente se acha apresentada, tal não pode se dar senão por algum discurso ou alguma frase, oratio, ou por um têrmo complexo. Êste têrmo é necessàriamente composto de dois elementos: um elemento genérico, ou quase genérico, que marca o aspecto pelo qual o objeto a definir se assimila aos objetos da classe superior ou gênero, e um elemento específico, ou quase específico, que denuncia a diferença que o distingue dêstes mesmos objetos. Na definição do triângulo, "polígono de três lados", o elemento genérico é "polígono", o triângulo pertence ao gênero "polígono"; "de três lados" designa o caráter específico: o triângulo se distingue dos outros polígonos visto que êle é uma figura "de três lados".**

**Em segundo lugar, a definição, se bem que ela seja um têrmo necessàriamente complexo, depende da primeira operação do espírito e não da segunda. Não há na definição nem afirmação de ser nem, pròpriamente falando, verdade ou falsidade: há a simples associação de uma "razão" genérica e de uma determinação específica. Julgamentos terão podido intervir na formação de uma definição, poder-se-á mesmo enunciar uma definição em um julgamento: "o triângulo é um polígono de três lados", mas a definição como tal resta sempre uma simples percepção do espírito.**

**Finalmente, não há definição, pròpriamente falando, senão do universal. O singular como tal não pode ser definido: omne individuum inef fabile. Isto se deve a que a individualidade depende**

**das condições materiais, as quais têm uma indeterminação que provém de sua própria natureza.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

### *3. Espécies da definição.*

**A definição típica é a definição essencial pelo gênero e diferença específica: "animal racional". Pràticamente não se atinge quase a êste ideal e deve-se contentar em definir as naturezas por caracteres secundários ou mais exteriores. Freqüentemente define-se pelas propriedades: "o ferro é um metal que tem tal côr, fundindo a tal temperatura" etc.; ou então pelas causas extrínsecas eficientes ou finais: "um relógio é um instrumento destinado a indicar a hora". - Poder-se-á, finalmente, se contentar em definir o têrmo, definição nominal, baseando-se na significação comum das palavras ou etimologia. Como tudo isso tem sempre uma relação com a verdadeira natureza das essências, as definições dêsse tipo podem também ter o seu valor. De ordinário é pràticamente dando sua definição nominal que Aristóteles e S. Tomás começam o estudo de uma noção. Por exemplo: "religio" será relacionado com "religare", tornar a ligar. Num gênero mais fantasista citemos as definições etimológiças de "monumentum" de "monet mentem", e de "lapis" de "ladere pedem". Eis aqui, numa certa ordem, os principais tipos de definição:**

**Definição nominal: expõe a significação do têrmo.**

**Definição real: expõe o que é a coisa significada.**

**Definição extrínseca: pelas causas exteriores eficiente e final.**

**Definição intrínseca: pelos elementos necessàriamente**

**ligados à essência.**

**Definição descritiva: pelas propriedades, pelos efeitos.**

**Definição essencial física, pelas partes físicas, essenciais, matéria e forma.**

**Definição essencial racional, pelo gênero e pela diferença específica.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

### *4. Leis da definição.*

**São as condições às quais deve se submeter uma definição para ser correta.**

**A. A definição não deve conter o definido.**

**B. A definição deve ser convertível ao definido, quer dizer, convir a todo o definido e só ao definido.**

---

### *5. Definição da divisão.*

**Dissemos que, como a definição, a divisão era um processo lógico que tinha por finalidade suprir a insuficiência do olhar imediato de nosso espírito. A definição nos permite delimitar as essências particulares e torná-las manifestas, enquanto que a divisão distingue os elementos dos conjuntos complexos e confusos que a experiência nos apresenta. Pode-se defini-la como um têrmo complexo que distingue em suas partes uma coisa ou um nome significativo:**

***Oratio rem vel nomem per suas partes distribuens***

**Como a definição, a divisão também é um têrmo complexo, não comportando nem afirmação, nem negação: ela pertence também à primeira operação do espírito. Distinguem-se, em tôda a divisão, três elementos: o todo que se divide, suas partes, e o fundamento da divisão. O fundamento designa o ponto de vista formal com relação ao qual é feita a divisão (a divisão em azul, branco, vermelho, tem assim como fundamento a côr) : êle é, portanto, o elemento determinante dessa operação, e é pràticamente sôbre êle que será necessário dirigir a atenção quando se efetuar divisões.**

---

### *6. Espécies de divisões.*

**A classificação das espécies de divisões é difícil de se estabelecer, devido tanto à multiplicidade dos "todos" e portanto das "partes" que se foi levado a distinguir, quanto às variações no uso das denominações. Eis o que parece ser o mais comumente aceito:**

**A. O todo lógico, totum universale, divide-se em suas partes subjectivas, partes subjectivae. É a própria divisão do universal em seus gêneros e espécies subordinadas. As partes do todo lógico não se encontram senão em potência no todo e não são atualizados senão pela divisão: o universal "animal", por exemplo, não contém senão potencialmente os caracteres distintivos das diversas espécies animais.**

**B. O todo atual, totum essentiale, divide-se em suas partes essenciais, partes essentiales: partes físicas (matéria e forma); partes racionais (gênero e diferença específica).**

**C. O todo quantitativo ou integral, totum integrale, divide-se em suas partes integrantes, partes integrales: a casa em suas partes, o corpo em seus membros.**

**D. O todo virtual ou potestativo, totum potentiale, divide-se segundo suas diversas virtualidades ou funções,**

**partes potentiales. É uma divisão da ordem das potências ativas da qual S. Tomás fará grande uso em teologia, como aliás da divisão em partes integrantes. Dir-se-á, por exemplo, que as partes potenciais da alma são a parte vegetativa, a parte sensitiva e a parte racional, ou que as sete ordens são as partes potenciais do sacramento da ordem, ou que uma virtude tem tais e tais partes potenciais.**

**E. Ao lado dessas espécies de divisão, que são chamadas per se, porque o fundamento é tomado da**

**própria coisa que se divide, há as divisões acidentais, per accidens, quer dizer, as divisões que se fundamentam sôbre um elemento adventício. Os autores distinguem, nesta ordem, os três casos seguintes:**

**- o sujeito dividido por seus acidentes: o homem em branco, negro, amarelo etc.**

**- o acidente por seus sujeitos: o branco em neve, papel etc.**

**- o acidente por seus**

**acidentes:**
**o branco**
**em doce,**
**amargo**
**etc.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

### *7. Leis da divisão.*

**- Que tôdas as partes igualem o todo.**

**- Que nenhuma parte iguale ou exceda o todo.**

**- Que o fundamento de uma divisão seja o mesmo em relação a tôdas as suas partes.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

# VI

# UNIVERSAIS, PREDICÁVEIS E PREDICAMENTOS

### *1. Introdução.*

**O livro das Categorias que se relaciona mais especialmente com a primeira operação do espírito, teve, na Idade Média, um papel extraordinário. Isso decorre do fato de que foi justamente até o século XIII um dos mais raros escritos conservados de Aristóteles. Mas as coisas se complicam quando se sabe que êsse livro foi geralmente utilizado com uma introdução que o neoplatônico Porfírio (Séc. III D . C.) havia composto para êle. Essa introdução, a famosa Eisagoge, figurava, aliás, na tradução deixada por Boécio. Encontra-se aí um estudo dos cinco têrmos gerais: gênero, espécie, diferença, próprio e acidente (donde o subtítulo, De quinque vocibus) que tomaram o nome de Predicáveis.**

**As circunstâncias fizeram com que a atenção dos filósofos medievais se prendesse a uma simples frase do pequeno livro de Porfírio, na qual levantava-se a questão da realidade ou da objetividade das idéias universais. Essa questão foi então de tal forma discutida que pode-se asseverar, sem mêdo de errar, que, em tôrno dela dividiram-se as grandes tendências especulativas da época. As Categorias de Aristóteles foram, portanto, incluídas na escolástica, sobrecarregadas como que, de um duplo prefácio: o pequeno tratado de Porfírio-Boécio e o conjunto de discussões sôbre o problema dos universais que se ligou a êle. Daí nasceu o costume escolar de tratar sucessivamente dos universais, dos predicáveis e dos predicamentos (categorias). Os autores reservam, de ordinário, essas questões para a Lógica Maior. Trataremos dêles aqui mesmo, no âmbito da primeira operação do espírito, deixando às outras partes da filosofia os longos desenvolvimentos estranhos à lógica e que com tanta preferência a sobrecarregam.**

## *2. Dos universais.*

**O famoso texto de Porfírio-Boécio que originou a querela dos universais é assim redigido:**

***"No que concerne aos gêneros e às espécies: será que subsistem nêles mesmos ou não estariam êles contidos a não ser nas puras concepções intelectuais? São êles substâncias corporais ou incorporais? Finalmente, são êles separados das coisas sensíveis ou estão implicados nelas, encontrando aí sua consistência? Recuso-me a responder."***

***"Mox de generibus et speciebus illud quidem sive subsistunt sive in soles nudisque intellectibus posita sunt, sive substantia corporalia sunt an incorporalia, et utrum separata a sensibilibus an in sensibus posita et circa ea constantia, dicere recusabo."***

**As três questões que Porfírio levanta aqui, e que êle se recusa, aliás, a resolver, têm ligação, igualmente, com a realidade e com a objetividade das idéias universais. Observar-se-á sem dificuldade que as duas últimas dependem, para sua solução, da primeira, em tôrno da qual todo o debate se fixou: as idéias de gênero e de espécie (os universais) subsistem em si próprias, quer dizer na realidade, ou' não teriam existência a não ser na inteligência? É pròpriamente um problema de metafísica, o que não interessa à lógica senão na medida em que ajuda a melhor perceber a natureza do universal. Portanto, não trataremos dêle aqui, senão de maneira suscinta, e sobretudo à maneira de conclusão.**

**De uma madeira geral, pode-se definir o universal como "alguma coisa que é apta a se encontrar em muitas":**

***"Unum aptum inesse multis".***

**Representa como que o elemento comum a um conjunto de sujeitos que se chamam seus inferiores e aos quais, em conseqüência, êle pode ser atribuído: assim "animal" é um universal com relação às diferentes espécies animais; "homem" é um universal relativamente a Sócrates, Platão etc. O universal é o conceito lógico, quer dizer, a idéia na razão.**

**Numerosos autores (cf. JOÃO DE S. TOMÁS, Logica IIa P., q. 3, Prmmium) colocam em discussão, a respeito do universal, estas três questões que iremos considerar suscintamente: a objetividade do universal, a causa do universal, a propriedade característica do universal.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

### *3. A objetividade ou a realidade do universal.*

**Trata-se do mesmo problema colocado no Eisagoge: as idéias gerais existem como tais no espírito ou fora do espírito sòmente? As respostas a esta questão se dividem entre três orientações filosóficas que já assinalamos. Os realistas, na linha de Platão, tinham a tendência a realizar o universal fora do espírito: a verdadeira realidade é o "homem" ou a natureza humana real. Os nominalistas, ao contrário, partindo da convicção de que o real autêntico não se encontra senão nos indivíduos, tendiam por sua vez a reduzir o universal a um simples nome coletivo, representativo do conjunto dos indivíduos. A idéia do "homem", por exemplo, não representaria verdadeiramente a natureza humana, mas supriria tão' sòmente o lugar da coletividade dos homens na linguagem e no pensamento. ,Para o realismo moderado, o conceitualismo-realismo como se diz, os universais exprimem bem a verdadeira natureza das coisas, mas seu estado de universalidade não lhe é conferido senão pelo espírito; sob este aspecto êles não existem senão no pensamento. A noção comum que eu formo do "homem" se encontra nos homens reais, Sócrates, Platão etc., os quais participam da mesma natureza humana mas, esta noção não se reveste de seu estado de universalidade senão no espírito que a concebe como aplicável indiferentemente a todos os indivíduos homens. O universal representa realmente as naturezas, mas vistas em um estado de subjetividade: é a teoria do realismo moderado. Esta doutrina, que é a de S. Tomás, foi assim resumida por Gredt (Logica, 4.a ed. p. 96):**

***"Insunt in mente nostra conceptus vere universales, quibus a parte rei respondet natura his conceptibus expressa. Nihilominus***

***haec natura, ut a parte rei existit, non est universalis sed singulares".***

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

### *4. A causa do universal.*

**Trata-se ainda de uma questão de metafísica do conhecimento ou de psicologia racional. A pergunta é a seguinte: quais as operações do espírito pelas quais êle forma um universal?**

**Inicialmente, pôr uma abstração. A inteligência extrai dos singulares que estão na origem de nosso conhecimento a natureza que é comum a todos. Por exemplo, da observação das diversas espécies animais, tira-se a noção de "natureza animal". Esta noção considerada ao têrmo desta atividade abstrativa do espírito, é o que se chama o universal metafísico. Não é ainda o universal em seu estado perfeito, porque a natureza considerada, mesmo guardando ainda uma ordem radical relativamente aos sujeitos dos quais ela foi extraída, é então apreendida como isolada, como natureza pura. Por uma espécie de comparação ou de relacionamento, o espírito volta então aos sujeitos dos quais a natureza universal foi tirada e reconhece que essa natureza universal convém a êsses sujeitos e pode, portanto, lhes ser atribuída. Tem-se, então, o verdadeiro universal, o universal lógico, quer dizer, o conceito considerado em suas relações com seus inferiores. Enquanto o universal metafísico corresponde às primeiras intenções, o universal lógico é da ordem das segundas intenções. Em lógica, evidentemente, é dêsse tipo de universal de que iremos nos ocupar.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

## *5. A propriedade essencial do universal.*

**Essa propriedade não é outra senão a praedicabilitas, ou a aptidão essencial para ser predicado. Todo universal, implicando em sua própria natureza uma relação com seus inferiores, pode, por esta razão, lhes ser sempre atribuído. O universal "animal", que foi tirado dos diversos tipos de animais e que tem relação com todos os animais possíveis, poderá ser atribuído a qualquer um dentre êles: "o cão é animal" etc. A aptidão para ser predicada é a propriedade característica ou, em linguagem aristotélica, a propriedade do universal. Essa aptidão é evidentemente, como tôdas as entidades lógicas, da ordem da relação de razão. - A atribuição ou praedicatio é o ato pelo qual se efetua êsse relacionamento do universal com os seus sujeitos. Pertence à segunda operação do espírito. Os autores (cf. JOÃO DE S. TOMÁS, Logica, IIa P, q. 5) freqüentemente estudam aqui esta operação. Parece-nos preferível considerá-la na operação lógica à qual ela pertence.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

### *6. Dos predicados.*

A teoria dos predicados remonta de maneira imediata ao Eisagoge de Porfírio que a fixou no estado no qual ela se perpetuará em seguida. Porém, a idéia dessa teoria, assim como seus principais elementos, já haviam sido claramente expostos nos Tópicos (I, C. I e segs.): os predicados já aparecem aí como sendo os títulos mais gerais de atribuição. Sem entrar em maiores detalhes, mostraremos simplesmente que a lista aristotélica dos predicados não coincide exatamente com a de Porfírio-Boécio, pois compreende sòmente quatro predicados: definição, propriedade, gênero e acidente.

Os predicados são as diversas espécies de conceitos universais. Essa divisão tem sua raíz na própria propriedade do universal lógico: sua aptidão a ser predicado. Como, com efeito, as noções universais convêm a seus inferiores de muitas maneiras diferentes, elas exercem sua função de predicado de maneira igualmente diferente, o que ocasiona uma diversidade nos próprios conceitos, que se vêem por êste fato, divididos segundo as diversas espécies de "predicáveis".

Porfírio distinguiu cinco espécies de predicáveis: gênero, espécie, próprio e acidente. Eis como se pode justificar essa divisão. Há, já o dissemos, tantos predicáveis quantas as maneiras de se relacionar ao sujeito. Ora, um predicado pode representar, seja a essência do sujeito, seja alguma coisa que lhe é acrescentada.

Se o predicado significa a essência, ou êle a significa inteira e tem-se a espécie, species: "homem", ou êle significa a parte a determinar dessa essência, e tem-se o gênero, genus: "animal", ou êle significa a parte que determina a precedente, e tem-se a diferença específica, differentia: "racional".

Se o predicado significa alguma coisa que é acrescentada à essência, ou se trata de alguma coisa que lhe pertence necessàriamente, e tem-se o próprio, proprium: "a propriedade de rir", para o homem, ou se trata de alguma coisa que não lhe sobrevém senão acidentalmente, e tem-se o acidente predicável, accidens, que é necessário não confundir com o acidente predicamental: "a qualidade de francês".

### *7. Os predicáveis em particular.*

**O gênero pode ser definido como um universal relativo a inferiores especìficamente diferentes uns dos outros, e que lhes pode ser atribuído exprimindo sua essência de maneira incompleta:**

***"Universale respiciens inferiora specie differentia et quod praedicatur de illis in quid incompleta".***

**A primeira parte desta definição indica a própria natureza do gênero: é um universal cujos inferiores são espécies; a segunda parte acentua a propriedade do gênero, sua aptidão a exprimir a própria essência, o quid do sujeito, mas sòmente de maneira incompleta. Assim "animal" exprime a essência do homem mas de maneira incompleta; quando se diz: "o homem é um animal", na verdade exprime-se o que êle é, mas incompletamente.**

**A espécie é um universal que pode ser atribuído a seus inferiores exprimindo sua essência de maneira completa:**

***Universale respiciens inferiora et quod praedicatur de illis in quid complete.***

**A espécie se distingue do gênero pelo fato de que ela exprime**

**completamente o que são seus inferiores. Se eu digo: "Pedro é um homem", exprimo completamente sua essência.**

**A diferença específica é um universal que pode ser atribuído a seus inferiores por modo de qualificação essencial:**

***Universale respiciens inferiora et quod praedicatur de illis in quale quid.***

**Observar-se-á que a diferença específica, bem como o gênero e a espécie, exprime a essência do sujeito, seu quid, mas sob um modo especial. A diferença determina o gênero e o qualifica. Donde a precisão qualis ajuntada ao gênero de atribuição que, no fundo, não deixa nunca de ser um quid: "O homem é racional".**

**O próprio é um universal que exprime por modo de qualificação alguma coisa que sobrevém acidentalmente à essência, mas lhe é atribuída necessàriamente:**

***Universale quod praedicatur de pluribus in quale, accidentaliter et necessario.***

**Nesta definição, quale significa o modo qualitativo da predicação; accidentaliter indica que se trata de um elemento que não é da própria essência do sujeito; necessario, finalmente, faz a distinção entre o próprio e o acidente, pois o acidente não qualifica necessàriamente o sujeito. - O próprio é freqüentemente definido**

**como "o que convém a todo, ao único e sempre":**

***Quod convenit omni, soli et semper.***

**Esta fórmula, que vem de Porfírio-Boécio, designa o próprio em sentido estrito. Para compreendê-la é necessário completar: omni individuo e soli speciei. Com isso, quer-se significar que a propriedade pertence a tôda a espécie e só à espécie. A "capacidade de rir", por exemplo, se encontra em todo homem e só na espécie humana: dir-se-á, é próprio do homem poder rir. O próprio neste sentido se liga à diferença específica. Se se considera que uma espécie última se obtém determinando progressivamente os gêneros mais elevados por diferenças sucessivas, poder-se-á dizer que uma mesma espécie tem muitas propriedades, mas só a que se liga à sua última diferença será verdadeiramente seu "próprio". O próprio sendo para Aristóteles, portanto, uma modalidade bem determinada, característica de cada essência, tôda a teoria da demonstração científica se liga a esta noção. Observe-se que, aquilo que se chama comumente de "propriedades" de uma coisa, de um corpo, pode-se ligar ao próprio e mesmo o exprimir, se bem que, nesse caso, se trata de apenas uma manifestação mais ou menos exterior.**

**O acidente predicável é um universal que pode ser atribuído a uma multidão, de maneira qualitativa, acidental e contingente:**

***Universale quod praedicatur de pluribus in quale, accidentaliter et contingentes.***

**Contingenter, nesta definição, marca a diferença do próprio e do acidente: o acidente não está necessàriamente ligado à essência. É o que, da maneira mais explicita, exprime a definição de Boécio: aquilo que se acrescenta ou se separa sem que haja corrupção do sujeito,**

***Quod adest et abest praeter subjecti corruptionem.***

**Dormir, ser branco ou preto, são assim acidentais com relação à espécie humana.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

### *8. O indivíduo.*

**Os gêneros e as espécies formam uma hierarquia de têrmos dos quais os mais elevados são atribuíveis àqueles que lhes são inferiores. Para o alto, no sentido da universalidade crescente, atinge-se, como o veremos, aos gêneros supremos; para baixo, para-se nas espécies últimas, assim chamadas porque abaixo delas não se pode mais encontrar espécies subordinadas mas sòmente indivíduos. Os gêneros intermediários podem ser ditos espécies com relação aos gêneros superiores, mas é à espécie última que convém plenamente o nome de espécie: species.**

**Nesta perspectiva, o indivíduo representa o último sujeito de tôda atribuição, aquêle que não pode ser atribuído a nenhum outro senão a êle próprio e ao qual tôdas as noções superiores poderão ser atribuídas. O indivíduo não sendo um universal, não é um predicável.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

### *9. Dos predicamentos.*

**Com a questão dos predicamentos abordamos o próprio conteúdo do livro das Categorias. Êste conteúdo se divide em três partes, das quais a última é de autenticidade discutida, mas geralmente reconhecida.**

**A primeira parte (c. 1-3) é uma espécie de introdução compreendendo diversas distinções das quais a mais importante é a do têrmo em homônimos, sinônimos e parônimos. Os escolásticos denominaram esta introdução: De ante-prcsdicamentis.**

**A segunda parte (c. 4-9) , que constitui o corpo do livro, trata das categorias ou predicamentos.**

**A terceira parte (c. 10-15), os Post-praedicamenta dos escolásticos, é consagrada às noções gerais que dominam a distinção dos predicamentos.**

---

## *10. Os têrmos unívocos, equívocos, análogos.*

**Até o presente, consideramos o conceito como sendo participado igualmente por todos os seus inferiores. "Animal" convém em tôda a sua significação e, idênticamente, às diversas espécies animais; uma espécie não é mais ou menos ou de modo diferente "animal" do que outra, o homem, por exemplo, não é mais animal do que o boi. A razão significada pelo mesmo nome é idêntica em todos os sujeitos. Esse têrmo é denominado sinônimo, por Aristóteles (mais tarde será chamado unívoco), é o verdadeiro universal lógico que se pode definir:**

***Quorum nomen commune est, et ratio per nomen significata simpliciter eadem.***

**Mas há outros casos onde só o nome é comum, enquanto que as diversas coisas que êle significa são totalmente dissemelhantes: "animal, diz Aristóteles, é tanto um homem real quanto um homem em pintura; estas duas coisas, com efeito, não têm em comum senão o nome, enquanto que a noção designada pelo nome é diferente" (Categorias, I, c. I). Paralelamente, o têrmo "gallus" designa ao mesmo tempo o gaulês e o galo. Êstes têrmos são homônimos, ou equívocos. São definidos:**

***Quorum nomen commune est et ratio per nomen significata simpliciter diversa.***

**Uma análise mais acurada mostraria que a alguns têrmos correspondem, nos inferiores aos quais êles são atribuídos, naturezas ou razões que são sob alguns aspectos as mesmas, e sob outros aspectos diferentes. Por exemplo, o têrmo "bom", aplicado a um homem, a um problema, a uma fruta, significa em cada coisa uma certa bondade mas que não é em cada caso, do mesmo gênero: a bondade do homem não é idênticamente a de um problema etc. Diz-se que se trata de um têrmo análogo. Tais têrmos se definirão:**

***Quorum nomen commune est, ratio vero per nomen significata simpliciter diversa, secundum quid eadem.***

**Sob êste ponto de vista, pode-se portanto distinguir três espécies de têrmos: unívocos, análogos e equívocos, êstes dois últimos não representando, aliás, qualquer conceito definido. Teremos ocasião de voltar, em metafísica, a esta divisão capital. Aqui, basta que a formulemos de nôvo, com S. Tomás, neste belo texto (Metaf., IV, 1. I, n. 535)**

***"Deve-se saber que qualquer coisa pode ser atribuída a diversos sujeitos de várias maneiras: ore segundo um conteúdo absolutamente idêntico e diz-se então que êle lhes é atribuído univocamente (animal, por exemplo, atribuído ao boi ou ao cavalo); ora segundo conteúdos absolutamente diferentes e diz-se neste caso que lhes são atribuídos equivocamente (cão, por exemplo, atribuído ao astro ou ao animal); ora segundo conteúdos que são em parte diversos e em parte não diversos: diversos, na medida em que implicam maneiras de***

***ser diferentes, e unos na medida em que essas maneiras de ser se relacionem a algo de uno e de idêntico; tal atribuição diz-se que é feita analògicamente, quer dizer, de maneira proporcional, porquanto cada atributo é relacionado àquela coisa una e idêntica, mas segundo sua maneira própria de ser."***

***"Sed sciendum est, quod aliquid praedicatur de diversis multipliciter: quandoque quidem secundum rationem omnino eadem, et tunc dicitur de eis univoce praedicari, sicut animal de equo et bove. Quandoque vero secundum***

***rationes omnino diversas, et tunc dicitur de eis aequivoce praedicari, sicut canis de sidere et animali. Quandoque vero secundum rationes, quae partim sunt diversae et partim non diversae: diversa quidem secundum quod diversas habitudines important, unge autem secundum quod ad unum aliquid et idem istae diversae habitudines referentur, et illud dicitur analogice praedicari id est proportionaliter, prout unumquodque secundum suam habitudinem ad illud unum refertur".***

**Observemos que Aristóteles, nas Categorias; não tratou**

**expressamente dos "análogos". Os "parônimos", denominativa, de que êle fala, são coisas que "diferindo de uma outra pelo caso, recebem sua denominação do próprio nome de que se origina: assim, de gramática vem gramático e, de coragem, homem corajoso". Essa denominação tem uma certa relação com o análogo, porém não lhe corresponde exatamente.**

---

## *11. Os predicamentos.*

**A lista dos predicamentos que em aristotelismo tem um lugar tão importante, apresenta-se, no primeiro livro do Organon, como uma coleção dos modos mais gerais do ser. Aí êles são apresentados em número de dez. Em outras partes a lista se verá um pouco reduzida. A tradição escolástica consagrou a lista completa de dez. Eis como Aristóteles a apresentou: (Categ., C. 4, 1 b 25) .**

***"As expressões sem qualquer ligação significam a substância, a quantidade, a qualidade, a relação, o lugar, o tempo, a posição, a possessão, a ação, a paixão. É substância, para o dizer em uma só palavra, por exemplo, homem, cavalo; quantidade, por exemplo, do***

***tamanhode dois côvados, do tamanho de três côvados; qualidade, branco, gramático; relação, menor, maior; lugar, no Liceu, no Forum; tempo, ontem, no último ano; posição, êle está deitado, êle está sentado; possessão, êle está calçado, êle está armado; ação, êle corta, êle queima; paixão, êle se queima, se corta."***

**As categorias constituem como que a última resposta e, a mais profunda, às questões que se podem colocar sôbre a natureza das coisas. O que é isto? Uma substância, uma qualidade, será a última resposta.**

**Perguntou-se como Aristóteles teria constituído sua relação das categorias. Pretenderam alguns que tinha sido a partir de uma análise das formas da linguagem. Nós julgamos que se tal análise pôde, com efeito, esclarecer Aristóteles a êste respeito, parece, entretanto, mais fundamentado descobrir nessa lista uma origem empírica ou indutiva, a partir do dado exterior.**

**Em seguida houve quem quisesse demonstrar que êste quadro das categorias era necessário e suficiente. As razões apresentadas não são certamente sem valor, mas é necessário não esquecer que se trata de uma sistematização posterior à descoberta das categorias.**

**Categoria, no sentido etimológico da palavra, significa predicado e, de fato, nove das dez categorias enumeradas por Aristóteles são aptas a se tornarem predicados; apenas a substância, a que designa o primeiro sujeito, faz exceção. Essa particularidade nos permite dividir o conjunto das categorias em dois grupos gerais, dos quais o primeiro não contém senão uma única categoria, a substância, sendo que o segundo une tôdas as categorias que podem ser atribuídas à substância, os acidentes. Estes podem ser divididos, por afinidade, em quatro classes:**

**- Os acidentes fundamentais: quantidade, qualidade, relação;**

**- os que têm relação com a atividade: ação, paixão;**

**- os que situam as coisas: tempo, lugar, posição;**

**- um predicamento**

**extrínseco:**
**possessão.**

**As categorias, divisões essenciais do ser, podem, em conseqüência ser ordenadas da seguinte maneira:**

**Ens:**
**substantia,**
**accidentia.**

**Accidentia:**

**1. Quantitas, qualitas, relatio. 2. Actio, passio. 3. Quando, ubi, situs. 4. Habitus.**

**Este esquema representa o que se chama a divisão do ser segundo os dez predicamentos: ens dividitur secundum decem praedicamenta. Essa divisão se situa, de início, sob o ponto de vista metafísico ou das primeiras intenções, e é neste sentido que Aristóteles certamente a compreendeu. Mas pode-se dar-lhe uma significação pròpriamente lógica, quer dizer, considerá-la sob o ponto de vista das segundas intenções, como iremos fazer.**

**Metafisicamente considerados, os predicamentos exprimem os modos gerais do ser, mas cada um dêles pode, por sua vez, ser relacionado com as modalidades mais particulares do ser, onde o ser se encontra: a substância, por exemplo, com as substâncias espirituais, corporais, etc. Obtém-se, assim, a classe de todos os sêres que são substância. Como a substância e os outros predicamentos são os atributos mais elevados, êles podem, por**

**extensão, ser chamados gêneros: são os gêneros supremos, abaixo dos quais se ordenam os gêneros menos elevados até às espécies, últimas. A série ordenada dos gêneros e das espécies, comandada por um dos dez predicamentos, se chama um predicamento lógico. Pode-se defini-lo:**

***Series generum et specierum sub uno supremo genere ordinatorum.***

**Subordinando-se a cada um dos dez predicamentos uma série de gêneros e de espécies, obtém-se uma classificação geral em que tôda modalidade de ser terá o seu lugar, e que poderá servir de base para as definições. Precisemos logo que se trata aí de uma visão totalmente teórica que, apesar das aparências, não é difícil de realizar. Os autores costumam representar, para o caso mais accessível da substância, a série ordenada dos gêneros e das espécies que, partindo do gênero supremo, substância, desce até a uma de suas últimas espécies, o homem.**

**O esquema assim estilizado é a famosa árvore de Porfírio.**

**Arbor porphyriana:**

**Substantia: materialis, immaterialis.**

**Substantia materialis: corpus.**

**Corpus: Animatum, inanimatum.**

**Corpus animatum: Vivens.**

**Vivens: Sensibile, insensibile.**

**Vivens sensibile: animal.**

**Animal: Rationale, irrationale.**

**Animal rationale: homo.**

**Homo: Socrates, Plato, Aristotelis.**

**Essa ordenação dos gêneros e das espécies da substância é certamente bem fundamentada, uma vez que se baseia sôbre a diferenciação das grandes classes ou reinos da natureza. Mas não se deve esperar dela mais do que ela pode dar. Ela não apresenta, com efeito, senão as linhas do predicamento substância, que pela série das diferenças, material, animada, sensível, racional, chega a uma única das espécies de substâncias concretas, o homem. As diferenças correspondentes, imaterial, animado, insensível, irracional, que permanecem indeterminadas, deixam aberto o mundo muito mais dificilmente penetrável das hierarquias angélicas e dos reinos minerais, vegetais e animais. Observemos, além disso, que as definições que se podem formar por gêneros e diferenças específicas "o homem é animal racional" etc. não têm sentido a não ser que se tenha compreendido verdadeiramente as diferenças e os gêneros superiores: diga-se isto para que não se acredite que a filosofia pode dar lugar a um psitacismo vazio.**

### *12. Os post-predicamentos.*

**O caráter de léxico que apresenta em seu conjunto o livro das categorias se afirma mais claramente ainda na última parte da obra. Após ter estudado separadamente cada uma das categorias, tarefa que deixamos à metafísica, Aristóteles passa à definição e à subdivisão de cinco noções um pouco sem nexo, nas quais pode-se, contudo, reconhecer a propriedade comum de pertencerem a todos os predicamentos ou a alguns. São elas a oposição, a prioridade, a simultaneidade, o movimento, o ter.**

**O movimento, motus, que só se encontra nas categorias de substância, de quantidade, de qualidade e de lugar, deve ser estudado em física.**

**A prioridade, prioritas, e a simultaneidade, simultaneitas, são noções correlativas. A prioridade, à qual se opõe diretamente a posterioridade, exprime o modo segundo o qual uma coisa precede uma outra. Aristóteles distingue cinco espécies de prioridade, que podem ser reduzidas a duas principais: a prioridade segundo o tempo, que é a prioridade tipo (ex.: a anterioridade do pai com relação ao filho), e a prioridade segundo a natureza (ex.: a da alma com relação às suas potências). A simultaneidade é a negação da prioridade e da posterioridade.**

**O ter, habere, exprime uma outra maneira de um ser relacionar-se com um outro. É o modo de conveniência entre duas coisas que faz dizer que é uma possuída pela outra: tudo o que se acha expresso pelo verbo ter nos seus mais variados usos: ter febre, ter trinta anos etc. Assinale-se que Aristóteles distingue cinco modos de ter.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

### *13. Conclusão: a primeira operação no conjunto do pensamento.*

**Vimos que a primeira operação do espírito tem como objeto a essência das coisas, quidditas, que ela abstrai dos dados sensíveis e que ela percebe em seguida como "universal", relacionando-a com os sujeitos aos quais ela pode ser atribuída. Considerada no conjunto da vida do espírito, essa operação representa um duplo papel.**

**Por sua natureza, ela é o ato pelo qual o espírito percebe a essência das coisas, assimila essa essência, sendo que cada essência lhe aparece manifesta em si própria e distinta das demais essências. Mas, como nossa potência de abstração é por demais fraca para que possamos atingir a êsse resultado de um só lance, temos de tentar alcançá-lo, caminhando progressivamente, por etapas. O ponto de partida dessa marcha é a apreensão confusa dos dados da experiência. Seu discernimento e ordenação se fará em seguida, graças a um duplo processo: inicialmente, por divisão, que é o meio próprio e adaptado a essa tarefa; e se a divisão se revela impotente para esclarecer o complexo primitivo, lançamos mão do método de coleção. Isto é, parte-se dos dados mais particulares e procura-se discernir o que êles têm entre si de comum e de diferente. Ao nível da primeira operação do espírito, êsses métodos correspondem aos dois processos essenciais do raciocínio: dedução e indução. A meta ideal dessa marcha do espírito na análise do dado é a definição, ponto culminante da primeira operação. Pela definição, as essências se tornam manifestas ao espírito e se vêem, ao mesmo tempo, colocadas em seu lugar na classificação geral dos gêneros e das espécies. As definições autênticas, pelo gênero e diferença específica, são, já o dissemos, dificilmente alcançadas. Apesar disso, o processo que elas desencadeiam permanece inteiramente característico da atividade de simples apreensão.**

**Existe, portanto, uma atividade original de simples apreensão que tem valor por si própria. Mas essa atividade ainda não dá um conhecimento acabado das coisas, a quididade que ela atinge diretamente, ainda abstrai da existência, ou da realidade concreta. É necessário, portanto, que uma segunda operação do espírito intervenha, tomando dessa vez como objeto êsse aspecto de existência: ipsum esse. Face a essa segunda atividade do espírito, a**

**simples apreensão representa o papel de operação preliminar. Ela constitui os têrmos que serão associados ou dissociados pelos julgamentos: antes de tudo os predicados, pois a propriedade do universal é precisamente sua aptidão a ser predicado; e, subsidiàriamente os sujeitos, pois os têrmos universais, comparados aos que lhes são superiores, podem ter a função de sujeitos.**

**Essa maneira de encarar a primeira operação do espírito como preparatória à segunda e sendo perfectiva do conhecimento, é certamente legítima.**

**Mesmo assim não se deve esquecer que a simples apreensão é uma atividade do pensamento que atinge, na ordem da percepção da essência, a um certo resultado absoluto, ao qual nada se tem a acrescentar.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

# VII

# A SEGUNDA OPERAÇÃO DO ESPIRITO

### *1. Definição do julgamento.*

**O julgamento é o ato psicológico que corresponde à segunda operação do espírito. Pode-se defini-lo com Aristóteles e S. Tomás: um ato da inteligência que une ou divide por afirmação ou negação**

***"actio intellectus qua componit vel dividit affirmando vel negando".***

**O que impressiona de início no julgamento é que êle é uma atividade complexa, uma associação de vários têrmos, enquanto que a primeira operação era simples. Mas isso não é o que caracteriza mais profundamente êste ato; podia já haver complexidade na simples apreensão, para a definição por exemplo. O que especifica e distingue o julgamento é a afirmação ou negação que se acha expressa pelo verbo ser ou pela negação não ser, verbo que está sempre explícita ou implicitamente contido nessa operação: "O leão é um animal", "Pedro joga" =Pedro é jogador.**

**Vê-se, portanto, que enquanto a primeira operação atingia a essência da coisa, a segunda operação considera de preferência sua existência, que ela afirma ou nega. Ela completa assim e conduz a seu têrmo o esfôrço de percepção da realidade total que havia sido começada pela simples apreensão. Dir-se-á que, enquanto o objeto da primeira operação do espírito é a quidditas, o da segunda é o ipsum esse (cf. I. Sent., D. 19, q. 5, a. I, ad 7) :**

***"Prima operatio respicit quidditatem rei, secunda respicit ipsum esse".***

**O julgamento vê a existência, a realidade atual das coisas. É da maior importância tomar consciência dêsse fato quando se aborda o estudo dessa operação. É sua marca distintiva; e é ainda sob êste ponto de vista que poderemos dividi-la. Observemos, todavia, desde logo que, o ser afirmado no julgamento é analógico. Quem diz ser, diz necessàriamente ordem à existência, à realidade. Mas há várias maneiras de ordem à existência. Pode-se existir em si ou sòmente em um outro, em ato ou em potência, pode-se mesmo existir sòmente na razão (ser de razão). Há, paralelamente, julgamentos de diversos tipos: concretos, abstratos, etc. Todos êsses julgamentos implicam igualmente afirmação ou negação de ser, mas segundo modalidades diferentes. Exemplos: "Pedro é homem", "Pedro é branco", "o homem é vivente", "o quadrado é um retângulo", "o vício é condenável", "o sujeito é um têrmo".**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

### *2. Processos de formação do julgamento.*

**A psicologia se aplica em precisar a série dos atos que asseguram a integridade de um julgamento. Distinguem-se, assim, como que cinco tempos nessa operação:**

**A. A apreensão de dois têrmos.**

**B. Seu relacionamento.**

**C. A percepção de sua conveniência ou de sua não con veniência.**

**D. A afirmação dessa conveniência ou dessa não conve niência.**

**E. A expressão em um verbo mental daquilo que é assim concebido, ou a enunciação.**

**Por exemplo, se eu julguei que "a música é um repouso", inicialmente concebi os têrmos "música" e "repouso", eu os comparei, percebi sua conveniência, tôda esta atividade preparatória situando-se no plano da primeira operação do espírito ou da simples apreensão das coisas; depois, refletindo sôbre o meu ato, vi que a conveniência constatada entre as noções de "música" e de "repouso" correspondiam à realidade, que a composição que eu efetuava em meu espírito existia mesmo nas coisas; aderindo ao**

**testemunho dessa visão refletida, afirmei, é, isto é assim, isto que eu disse, "é": eis a enunciação acabada: "a música é um repouso". Tais são as atividades, evidentemente muito estreitamente associadas, que integram um julgamento: uma visão objetiva, depois, a partir de uma visão refletida, a afirmação e a expressão do que se vê e afirma.**

**Esta análise do julgamento certamente não seria reconhecida como autêntica por numerosos filósofos modernos, para quem a relação é anterior aos têrmos e os coloca de algum modo depois dela. Segundo esta maneira de ver, a operação elementar do espírito é o julgamento, a simples apreensão não correspondendo senão a uma divisão abstrata dêste. De bom grado reconheceremos com êsses filósofos que o pensamento humano não atinge o seu estado perfeito senão no julgamento, que finaliza a percepção total da realidade; mas há, anteriormente a essa operação, uma primeira atividade da qual já tivemos ocasião de assinalar a originalidade.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

### *3. A propriedade do julgamento.*

**A propriedade do julgamento, que decorre imediatamente de sua natureza, é a verdade ou a falsidade. Quer dizer que quando o espírito julga êle é necessàriamente verdadeiro ou falso: verdadeiro, se a composição ou a divisão que êle estabelece entre dois têrmos corresponde efetivamente à que se acha na realidade; falsa, no caso contrário. "Pedro é matemático" é um julgamento verdadeiro se Pedro é mesmo matemático; senão, é falso. O julgamento se distingue por isso da primeira operação do espírito, que em si não era nem verdadeira nem falsa. Esta doutrina, comumente sustentada por S. Tomás, está bem resumida no seguinte texto (I.a p.a, q. 16, a. 2)**

***"A inteligência pode conhecer sua conformidade com a coisa inteligível, todavia ela não a percebe no momento em que ela apreende a quididade de uma coisa. Porém, é quando ela julga que a coisa é realmente tal nela mesma, que ela a concebe, que essa faculdade conhece e***

***exprime pela primeira vez a verdade. E ela o faz compondo e dividindo. Porque, em tôda proposição, ou ela aplica a uma coisa significada pelo sujeito uma forma significada pelo predicado, ou ela o nega. Eis porque, falando pròpriamente, a verdade está na inteligência que compõe e que divide, e não nos sentidos, ou na inteligência enquanto ela percebe a quididade das coisas."***

***"Intellectus autem conformitatem sui ad rem intelligibilem cognoscere potest: sed tamen non apprehendit eam, secundum quod cognoscit de aliquo quod quid est. Sed quando judicat rem ita se habere sicut est forma, quam de re apprehendit, tunc primo cognoscit, et dicit verum. Et hoc facit componendo et dividendo. Nam in omni propositione aliquam formam significatam per prxdicatum, vel applicat alicui rei significatae per subjectum vel removet ab ea... Et ideo proprie***

***loquendo veritas est in intellectu componente et dividente, non autem in sensu, neque in intellectu cognoscente quod quid est".***

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

### *4. A enunciação*

**O julgamento é o ato do espírito que compõe ou divide afirmando ou negando; a enunciação é o têrmo dêsse ato, o que se diz ou se pronuncia julgando. É esta expressão do julgamento que interessa ao lógico, o ato como tal diz respeito à psicologia. Como para a primeira operação do espírito, iremos considerar paralelamente a expressão mental e o sinal verbal do pensamento.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

### *5. O discurso, "oratio".*

**Aristóteles inaugura, no Perihermeneias, seu estudo da segunda operação do espírito, com um capítulo (c. 4) sôbre o discurso em geral. Segundo a definição que é dada neste local, o discurso, ou mais simplesmente a frase, "oratio", é um conjunto verbal cujas partes, tomadas separadamente, têm uma significação como têrmos e não como afirmação ou negação:**

***“vox significativa ad placitum cujus partes separatae aliquid significant ut dictio non ut affirmatio vel negatio”.***

**Dito de outra forma: o discurso tem, como elementos, simples têrmos. Esta afirmação não vem sem dificuldades, uma vez que é comum encontrarmos enunciações que têm como partes proposições já constituídas. Ex.: "Se chover, a terra se molhará". Êste caso especial das enunciações ditas "compostas" não está compreendido na definição que acabamos de dar, a qual não considera senão as enunciações "simples" que são o próprio tipo da enunciação.**

**Na seqüência do livro, Aristóteles distingue o discurso imperfeito que deixa o espírito como que em suspenso "homem justo", "de passagem", e o discurso perfeito que apresenta algo como que acabado, definido: "Pedro é justo". O discurso perfeito se subdivide em enunciação e em argumentação, formas expressivas correspondentes à segunda e à terceira operação do espírito, e em discurso prático (ordenativo), em que entra um elemento de intenção**

**voluntária. Os discursos práticos são de quatro espécies, segundo S. Tomás**

***"Do fato de que a inteligência ou a razão não tem como função unicamente o conceber nela mesma a verdade objetiva, mas também o dirigir e ordenar as outras coisas de acôrdo com o que ela concebeu, resulta que, sendo a própria concepção do espírito significada pelo discurso enunciativo, deve haver outras formas de discurso que exprimam a ordem segundo a qual a razão exerce sua função de direção. Ora, um homem pode ser ordenado pela razão de um***

***outro, a três atos: primeiramente, a prestar atenção; a isso corresponde o discurso vocativo. Em segundo lugar a dar uma resposta vocal, e a isso corresponde o discurso interrogativo. Em terceiro lugar, a executar, e a isso corresponde: relativamente aos inferiores o discurso imperativo e com relação aos superiores o discurso deprecativo, ao qual se liga o discurso optativo, uma vez que o homem não tem outro meio de agir sôbre aquêle que lhe é superior pela expressão de um desejo".***

**Perihermeneias,**
**I, L 7, n 5**

**E S. Tomás conclui que, já que nenhuma destas formas de discurso exprime o verdadeiro ou o falso, sòmente a enunciação pròpriamente dita vai interessar à lógica.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

### *6. Enunciação e atribuição.*

**Os elementos gramaticais da enunciação são, nós o sabemos, o sujeito (S), a cópula (C) e o predicado (P). O sujeito e o predicado são os elementos materiais da enunciação, enquanto que a cópula, que representa um papel análogo ao da forma que determina a matéria, pode ser considerado como o seu elemento formal.**

**Considerada em sua unidade, a enunciação, expressão do julgamento, apresenta-se essencialmente como uma atribuição, praedicatio, quer dizer como a conjunção ou a disjunção de dois extremos, segundo haja ou não conveniência entre êles. "Pedro é musico": quando eu pronuncio esta enunciação, eu atribuo a qualidade de "músico" (P) a "Pedro" (S) . O ponto de vista inteiramente formal visado pelo lógico no julgamento é, portanto, a relação de conveniência ou de não conveniência entre os dois têrmos, a qual fundamenta a atribuição efetiva.**

**Segundo a natureza desta relação, pode-se distinguir vários modos de atribuição. Quando o sujeito e o predicado são absolutamente semelhantes, tem-se a praedicatio identica ou atribuição do mesmo ao mesmo "o homem é homem". Quando o sujeito e o predicado, apesar de convir um ao outro em um mesmo sujeito, não são formalmente idênticos, tem-se a praedicatio formalis: é a atribuição normal "o homem é um bípede". Êste segundo modo de atribuição se subdivide em praedicatio essentialis (per se) e em praedicatio accidentalis (per accidens), segundo o predicado convenha ao sujeito em razão de sua essência, necessàriamente ou não (contingentemente).**

**A atribuição formal essencial, ou necessária, é evidentemente aquela que pode interessar ao lógico, porque da atribuição idêntica nada se pode tirar, e a atribuição acidental está fora da certeza científica. S. Tomás, em seguida a Aristóteles (11 Anal., 1, 1. 10), analisa com cuidado êsse tipo de atribuição e nêle distingue vários modos, segundo o predicado exprima a própria essência do sujeito ou um elemento que se liga necessàriamente a ela. É a famosa teoria dos quatuor modi dicendi per se (não se diz praedicandi, porque sòmente três dêstes modos podem ser atribuídos).**

**O primeiro modo, primus modus dicendi per se, corresponde ao**

**caso em que o predicado pertença à própria essência do sujeito, seja exprimindo-a totalmente (definição: o homem é animal racional"), seja exprimindo-se sòmente em parte: "o homem é animal", "o homem é racional".**

**O segundo modo, secundus modus dicendi per se, corresponde ao caso em que o predicado exprime uma propriedade da essência: "o homem têm o poder de rir".**

**O terceiro modo, tertius modus dicendi per se, não é, como observa S. Tomás, um modo de atribuição mas de existência: é a designação do modo de realidade da substância que existe por si própria e não em um outro e não pode, por êste fato, ser atribuída a nenhum outro: "Pedro".**

**O quarto modo, quartus modus dicendi per se, temi ligação com a relação de causalidade eficiente; o predicado, ou antes, o verbo predicado, exprime a causalidade própria do sujeito que lhe é assim atribuído: "o pintor pinta", " o médico cura".**

**Além dessa relação dos modos de predicação, S. Tomás, observando que um conceito pode ser tomado concretamente "homem", ou abstratamente "humanidade", estabeleceu as regras a aplicar quando o sujeito e o predicado são concretos ou abstratos. Pode-se dizer, por exemplo: "o homem é animal", "a humanidade é animalidade", mas não "o homem é a animalidade". Entretanto, é correto dizer-se: "Deus é sua divindade".**

---

### *7. Extensão e compreensão no julgamento.*

**O sujeito e o predicado, sendo universais, entram, cada um, no julgamento com seu tipo de extensão e de compreensão. Assim é que se pode dizer que o predicado, que é forma, determina a compreensão do sujeito. Em "Pedro é músico" eu declaro que a qualidade de ser músico pertence a Pedro. Pode-se igualmente dizer que, julgando, eu classifico o sujeito na extensão do predicado: Pedro, na enunciação precedente, está classificado no número dos músicos. - Após o que foi dito do conceito, percebe-se que êstes dois pontos de vista se combinam no julgamento, que é assim ao mesmo tempo determinação da compreensão do sujeito, e análise da extensão do predicado. Todavia, o ponto de vista da compreensão tendo prioridade, pode-se concluir que julgar é, antes de tudo, determinar a compreensão do sujeito.**

---

### *8. Divisão da enunciação.*

**As divisões essenciais de uma operação se tomam a partir de seu objeto. Ora, a enunciação, têrmo do julgamento, tem como objeto o próprio ser que ela afirma, ipsum esse. Portanto, é sob o ponto de vista do ser afirmado que se efetuarão as divisões essenciais relativas a esta operação: haverá tantos tipos gerais de enunciações quantos os modos específicos de afirmação do ser. Dentre êles, a filosofia escolástica conservou os três principais.**

**As enunciações simples. - O predicado é um esse essencial ou acidental, recebido num sujeito que preenche a função de substância ou de suposto: "homem", "bípede", "gramático" atribuído a "Pedro". As enunciações correspondentes: "Pedro é homem" etc., são ditas simples ou categóricas, porque há uma simples atribuição de um predicado a um sujeito. Dir-se-á que se tem aí um julgamento de inerência, para distinguir êste caso, onde apenas se afirma que o predicado convém (inere) ao sujeito, daquele em que se precisa o modo dessa inerência (proposições modais).**

**As enunciações compostas. - O predicado afirmado exprime, neste caso, o laço existente entre enunciações simples. Ex.: "Se a chuva cai, a terra é molhada".**

**Tais enunciações são ditas de conjunção ou compostas; a cópula não é mais o verbo "é", mas partículas tais como "ou", "se", "e". Vê-se que se trata de um caso' muito diferente do precedente: a modalidade de ser que se afirma não é mais uma parte da essência ou um acidente de um sujeito, mas o próprio laço (causalidade ou coexistência) que une várias realidades. Os elementos de tal enunciação são já enunciações constituídas; daí lhes vem a denominação de enunciação composta (ou hipotética). Entretanto, não se trata ainda de um verdadeiro raciocínio, uma vez que não existe ainda, pròpriamente falando, um movimento do espírito a partir de verdades adquiridas em direção a uma nova verdade. -A enunciação composta, que tem seu fundamento na pluralidade do ser e nas relações que resultam dessa pluralidade, corresponde, no âmbito da segunda operação do espírito à divisão e à definição no âmbito da primeira, que são atividades relativas à pluralidade das essências e a suas relações.**

**As enunciações modais. - O predicado afirmado é o próprio modo de ligação dos dois têrmos de um julgamento "é necessário que o justo seja recompensado". Estes modos, afetando a cópula ou o verbo, são, nós o veremos, o possível, o impossível, o necessário, e o contingente. A afirmação assim constituída tem como objeto a modalidade de ipsum esse que ela considera.**

**A teoria dos modais é longamente desenvolvida por Aristóteles no Perihermeneias; a das proposições compostas, ao contrário, não remonta senão à lógica estóica.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

### *9. As enunciações simples.*

**A enunciação simples constitui o tipo normal de atividade da segunda operação do espírito; as outras espécies de enunciação são modos derivados, e supõem sempre em sua base a simples atribuição. As enunciações simples são constituídas de um predicado, que com a cópula-verbo tem a função de forma determinante, e de um sujeito. Dividir-se-ão as enunciações simples, seja sob o ponto de vista da forma (divisão essencial), seja sob o ponto de vista da matéria, (divisão dita acidental).**

**Sob o ponto de vista da forma ou da qualidade, as enunciações simples se dividem em afirmativas e negativas. Eu comparo o predicado e o sujeito, e se vejo que êles se convêm na realidade, afirmo sua ligação: "o homem é um animal"; se vejo, ao contrário, que êles não se convêm, nego que haja ligação: "o homem não é um puro espírito". Note-se que, do lado do espírito, há igualmente nos dois casos uma aproximação, uma ligação dos dois têrmos presentes; na realidade, é sôbre a relação objetiva que se porta a afirmação ou a negação.**

**Sob o ponto de vista da matéria ou do sujeito, distingue-se principalmente, o que corresponde à divisão paralela dos têrmos, as proposições universais "todo homem é mortal", particulares, "algum homem é filósofo", singulares "Pedro é filósofo", e indefinidas "o homem é mortal". Estas últimas proposições não são evidentemente utilizáveis em lógica, senão na medida em que podem ser reduzidas a um dos tipos precedentes.**

**Sob o ponto de vista da cópula ou do verbo, pode-se ainda estabelecer distinções secundárias:**

**- Enunciações necessárias, quando a ligação afirmada é necessária: "o homem é capaz de rir", contingentes, se a ligação é contingente: ".`Pedro é músico"; impossíveis, se ela é impossível: "Pedro é um anjo". A modalidade da afirmação não estando ainda explicitamente expressa, ainda não se trata, em nenhum dêstes casos, de verdadeiras proposições modais.**

**- Enunciações no passado, no presente ou no futuro, segundo o tempo em que esteja o verbo: se são**

**verdadeiras, tais enunciações serão sempre verdadeiras. Todavia, aquelas que dizem respeito a um futuro contingente, "o mundo acabará em mil anos" são um caso especial sôbre o qual voltaremos a falar.**

**Aplicação lógica dessas divisões. - Em lógica interessam especialmente as enunciações necessárias (as únicas que podem entrar em raciocínios rigorosamente científicos) e, sob o ponto de vista da quantidade, as universais e as particulares. As singulares, quanto às suas propriedades lógicas, podem ser pràticamente assimiladas às universais. Êstes são, portanto, os principais tipos de proposições estudadas, considerando-se sua distinção em afirmativas e negativas:**

**A. Universais afirmativas: "todo homem é animal"**

**E. Universais negativas: "nenhum homem é**

**anjo"**

**I. Particulares afirmativas: "algum homem é filósofo"**

**O. Particulares negativas: "algum homem não é filósofo".**

**A acepção dos têrmos sendo, como o vimos, dependente da forma especial das diversas proposições, cada um dos tipos que acabamos de distinguir impõe ao sujeito e ao predicado condições particulares no que concerne sua compreensão e sua extensão.**

**O sujeito é, regra geral, tomado em tôda a sua compreensão, manifestando-se sua extensão pelas partículas: todo, nenhum, algum etc.**

**As regras relativas ao predicado são as seguintes. Em tôda afirmativa, o predicado é tomado particularmente "todo homem é (algum) animal"; em tôda negativa, o predicado é tomado universalmente "algum homem não é (todo) anjo"; em tôda afirmativa, o predicado é tomado em tôda a sua compreensão "todo homem é (tudo o que é) animal"; em tôda negativa, o predicado é tomado sòmente em uma parte de sua compreensão "algum homem não é (uma parte do que é) filósofo".**

**Relações da afirmação com a negação. - A distinção das proposições em afirmativas e em negativas é particularmente importante. Gerando a oposição dita de contradição, é-não é, ela dará lugar ao primeiro princípio da vida do espírito, o princípio da não-contradição. Do mesmo modo estará na base da teoria da oposição das proposições.**

**Pode-se perguntar quem tem a prioridade: a afirmação ou a negação? S. Tomás (Perihermeneias, I, 1. 8, n. 3) responde que, sob três pontos de vista, a prioridade cabe à afirmação: sob o ponto de vista da coisa, o esse tem prioridade sôbre o non esse; sob o ponto de vista da inteligência, tôda divisão pressupõe uma composição; sob o ponto de vista da linguagem, a negação é um sinal que se acrescenta à afirmação e, portanto, é menos simples que ela.**

**A negação tem entretanto um papel essencial na vida do espírito humano que, não percebendo imediatamente a essência das coisas e sua diferenciação, procede por discriminação progressiva do dado. Ao nível da primeira operação do espírito (ordem dos conceitos), essa discriminação se dá por divisões; no da segunda operação do espírito (ordem do ser concreto), ela se efetua por negações.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

### *10. Os julgamentos de relação.*

**Os lógicos escolásticos não fizeram um estudo especial dos julgamentos em que a modalidade afirmada parece ser uma relação: "Pedro é menor que Paulo", "seis é igual a cinco mais um". Os lógicos modernos, ao contrário, devido sobretudo ao desenvolvimento alcançado pelas ciências matemáticas, em que a relação tem um lugar essencial, detiveram-se mais longamente sôbre o caso. Alguns (Lachelier em La proposition et le syllogisme) acham que à relação corresponde um tipo de pensamento lògicamente diferente daquele que a lógica do tipo clássico considerava, dito de inerência. De sorte que, para o julgamento, seria necessário considerar à parte Os julgamentos de relação, que teriam uma estrutura inteiramente original. Neste caso, não haveria mais sujeito e predicado ligados pela cópula "é", nem afirmação de dependência de um predicado a um sujeito mas, dois. têrmos igualmente sujeitos que se ligariam por uma relação que' não seria mais uma relação de inerência. Na proposição "Fontainebleau é menor do que Versalhes", por exemplo, não se deve considerar "Versalhes" como o predicado de "Fontainebleau", mas "Fontainebleau" e "Versalhes" como dois sujeitos que são colocados em relação de comparação, sob o ponto de vista do tamanho, por um ato de síntese original que não é mais uma atribuição simples.**

**Deve-se concordar com os adeptos desta teoria em que a relação é incontestàvelmente um modo de ser inteiramente original, e que do ponto de vista lógico pode ser proveitoso fazer um estudo especial das formas de pensamento a ela relacionadas. Porém achamos que não existe uma lógica da relação totalmente por fora dos princípios e das leis da lógica dita de inerência. Em todo julgamento, em particular, deve-se distinguir um sujeito e um predicado, e o julgamento será sempre essencialmente afirmação e negação de ser.**

**Como a relação, sob o ponto de vista da realidade, parece ser intermediária entre vários "sujeitos", poder-se-á interpretar em dois sentidos diferentes os julgamentos que com ela se relacionam: ou fazendo de um dos sujeitos reais o sujeito lógico: "Fontainebleau" (S) "é" (C) "menor que Versalhes" (P) (o sujeito é, neste julgamento, "Fontainebleau", e o predicado "menor que Versalhes"); - ou tomando como sujeito a relação indeterminada e**

**como predicado sua determinação afirmada: "a relação de Fontainebleau com Versalhes" (S) "é" (C) "uma relação do menor com o maior" (P). - No primeiro caso, foi afirmada a inerência de um sujeito real (esse in). No segundo caso, foi considerado seu próprio ser de relação (esse ad). Mas tanto em uma como em outra destas interpretações houve, tal como em todo julgamento ordinário, uma certa atribuição de um predicado a um sujeito. A afirmação de ser que está implicada em todo pensamento é, ao nível da segunda operação do espírito, essencialmente de tipo atributivo.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

### *11. Propriedades das enunciações.*

**As enunciações, consideradas como um todo e umas em relação às outras, têm propriedades. A mais essencial dessas propriedades é a oposição, que decorre do próprio caráter de afirmação ou de negação que necessàriamente apresenta todo julgamento. Quando eu declaro que "êste objeto é branco", estou afirmando, por isso mesmo, uma oposição a tôda outra proposição que possa ser-lhe contrária, tal como: "êste objeto não é branco".**

**A noção de "oposição" tem um lugar considerável nos escritos lógicos de Aristóteles. É estudada, em particular, quando se trata da proposição, no Perihermeneias (a partir do c. 6), mas já tinha sido encontrada antes, a respeito dos têrmos (Categorias, c. 10 e ll); (ef. igualmente: Metafísica, A, c. 10 e I, c. 4 e seg.). Ler a êste respeito, em Le Système d'Aristote de Hamelin o capítulo consagrado à oposição (p. 128 e seg.).**

**É possível descobrir-se, na filosofia anterior, uma dupla origem para esta teoria: na física pré-socrática, por um lado, onde já se dava grande importância à contrariedade das qualidades, quente-frio, sêco-úmido, e onde se concebia a mudança como a passagem de um contrário a outro contrário; por outro lado, nas especulações sôbre a possibilidade da atribuição (as de Antístene, notadamente), onde se supunha necessàriamente admitida a exclusão parmenidiana do ser e do não-ser. -Na filosofia moderna, essa noção da oposição foi de nôvo posta em evidência: alguns idealistas, Hegel, Hamelin, e sob um outro ponto de vista Meyerson, a consideram pràticamente como o fato primitivo ou o dado essencial sôbre o qual deve repousar tôda a metafísica.**

**A teoria aristotélica, para voltar a ela, compreende duas peças principais que iremos considerar sucessivamente: 1. uma teoria geral da oposição com sua distinção em quatro tipos fundamentais; 2. a teoria especial da oposição das proposições.**

---

### *12. Os quatro modos da oposição.*

***"A oposição de um têrmo a um outro se dá de quatro maneiras: há a oposição dos relativos, a dos contrários, a da privação da possessão e a da afirmação da negação. - A oposição, em cada um dêsses casos, pode exprimir-se esquemàticamente da seguinte maneira: a dos relativos, como o duplo à metade; a dos contrários, como o mal ao bem; a da privação da possessão, como a cegueira à vista; a da afirmação da negação, como: êle está sentado, êle não está sentado".***

**Categorias**
**C. 10**

**Passemos em revista cada um dêstes tipos de oposição.**

**A oposição dos relativos. - É relativo um têrmo que, em sua essência, relaciona-se a um outro e não pode, em conseqüência, ser concebido sem essa relação a êle: o duplo é duplo em relação à metade, e o conhecimento é conhecimento em função de um cognoscível. Observemos que os relativos não são verdadeiros opostos, uma vez que a oposição pròpriamente dita comporta uma exclusão de seus têrmos um com relação ao outro (a afirmação exclui a negação); o relativo, ao contrário, não pode existir senão com relação a seu contrário, que o completa de alguma forma (o conhecimento supõe a própria realidade de um conhecível).**

**A oposição dos contrários. - Ao contrário dos relativos, os contrários não podem ser ditos um do outro. Não se diz "o frio do quente". Êles se colocam, um em face do outro, repelindo-se mutuamente. Trata-se de uma verdadeira oposição. O que distinguirá os contrários dos dois últimos tipos de oposição será o laço, a comunidade que êles conservam ainda sob sua mútua incompatibilidade: êles se excluem em um mesmo sujeito, não podendo êste receber ao mesmo tempo os dois contrários, quente e frio por exemplo, mas permanecendo o suporte presuntivo de um e de outro. Por outro lado, na oposição dos contrários subsiste o que se chama uma comunidade de gênero: assim, o branco e o prêto se excluem no mesmo gênero, côr. Alguns contrários, para Aristóteles, não admitem intermediários, o par e o impar por exemplo; outros o comportam, o prêto e o branco entre os quais há inúmeros matizes tais como o cinza.**

**A oposição privação-possessão. - Este tipo de oposição comporta uma negação mais radical do que a contrariedade: não há mais comunidade de gênero entre um "hábito" e sua "privação", mas sòmente de sujeito. O exemplo clássico dêste tipo de oposição é o da visão e de sua privação, a cegueira: em um mesmo sujeito, êstes extremos se excluem. É necessário precisar que não se pode falar de privação ou de seu oposto a não ser que a perfeição em questão deva efetivamente se achar no sujeito considerado: a pedra não é "privada" da visão, mas um vidente o é, uma vez que êle se acha em condições nas quais normalmente deveria ver.**

**A oposição dos contraditórios. - Trata-se da mais forte de tôdas as oposições e, como se verá, é o funcionamento mesmo de tôda oposição: um dos partidos exclui completamente o outro, sem que subsista entre êles nada de comum. Esta oposição se realiza**

**essencialmente entre a afirmação e a negação, quer dizer no julgamento: "Sócrates está doente". - "Sócrates não está doente"; ela se liga imediatamente à propriedade de verdade ou de falsidade que pertence necessàriamente ao julgamento.**

**Esta classificação que acabamos de estabelecer, seguindo a concepção de Aristóteles, dirige-se, como se vê, no sentido -de uma oposição cada vez mais acentuada. Partindo da relatividade, que não é uma verdadeira exclusão, ela chega à negação absoluta ou à contradição. É uma gradação que aparece bem clara neste texto de S. Tomás:**

***"Primo enim dicit quot modis dicuntur opposita; quia quatuor modis, scilicet contradictoria, contraria, privatio et habitus et ad aliquid. Aliquid enim contraponitur alteri vel opponitur, aut ratione dependentiae, quo dependet ab ipso, et sic sunt opposita relative. Aut ratione remotionis, quia scilicet unum removet alterum. Quod quidem contingit***

***tripliciter. Aut enfim totaliter removei nihil relinquens, e sic est negatio. Aut relinquit subjectum solum, et sic est privatio. Aut relinquit subjectum et genus, et sic est contrarium. Nam contraria non sunt solum in eodem subjecto, sed etiam in eodem genere."***

**Metaf., V, L 12, n 922**

**Importa observar que a oposição, tal como acabamos de defini-la e de dividi-la, conforme a teoria exposta nas Categorias, é, antes de tudo, uma oposição dos conceitos e, correlativamente, das coisas que êles representam. Entretanto, já nesse esquema, a oposição de contradição não se realiza a não ser no julgamento; não é senão de uma maneira derivada e imprópria que se pode transpor para os conceitos uma tal oposição, ex.: "doente" - "não doente", pois o têrmo negativo "não doente" é um têrmo indeterminado.**

**Se nos lembrarmos de que esta oposição está na raiz dos outros tipos de oposição, dever-se-á concluir que efetivamente a oposição**

**é antes uma propriedade do julgamento ou da enunciação. É sob êste prisma que iremos agora estudá-la: ao lado da contradição que já conhecemos, iremos encontrar, paralelamente com o esquema dos têrmos, tipos atenuados de repulsa, bem como a contrariedade e a subcontrariedade.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

## *13. A oposição das proposições.*

**Êsse tipo de oposição, que se pode chamar de lógica, em comparação com a oposição dos conceitos que, resultando imediatamente da natureza das coisas, pode ser chamado de físico, apresenta um interêsse muito prático na arte do raciocínio. Com efeito, já que as proposições se excluem com relação à verdade ou à falsidade, pode-se concluir sôbre a verdade ou a falsidade de uma desde que se conheça o seu oposto.**

**Quando é que duas proposições podem ser chamadas de opostas? Quando, pode-se responder, se afirma ou se nega o mesmo predicado de um mesmo sujeito. A oposição das proposições assim se define:**

***“affirmatio et negatio eiusdem de eodem”.***

**Evidentemente, essa definição não se aplica às oposições das universais afirmativas - particulares afirmativas, nem das universais negativas -particulares negativas, que diferem sòmente por sua quantidade. Observemos, por outro lado, que se o sujeito e o predicado devem ter a mesma significação, nos dois opostos, podem entretanto ter quantidades diferentes.**

**A oposição das proposições terá graus, na medida em que a afirmação e a negação se destruam mais ou menos completamente, deixando ou não soluções intermediárias.**

**Na oposição de contradição há pura e simples destruição da alternativa oposta. Duas contraditórias não podem, portanto, ser ao mesmo tempo falsas ou verdadeiras: uma sendo verdadeira, a outra será necessàriamente falsa e reciprocamente. Forma-se a contraditória mudando-se a qualidade e a quantidade da proposição em questão: "todo homem é justo" - "algum homem não é justo".**

**Na oposição de contrariedade, modifica-sé apenas a qualidade, permanecendo imutável a quantidade dos sujeitos, quer dizer, universal. Devido a êste fato subsistirá entre as duas proposições uma certa comunidade, e a destruição não será tão absoluta. Duas contrárias não poderão ser verdadeiras ao mesmo tempo, mas poderão ser tôdas duas falsas, porque a possibilidade de proposições intermediárias permanece. Ex.: "todo homem é justo" - "nenhum homem é justo". Estas duas proposições são igualmente falsas se é verdade que "algum homem é justo".**

**Na oposição de subcontrariedade, a quantidade não muda, porém as duas proposições são particulares: elas não poderão ser falsas ao mesmo tempo, mas poderão ser tôdas duas verdadeiras: "algum homem é justo" -"algum homem não é justo".**

**Nota. - Duas proposições singulares, "Pedro é justo" - "Pedro não é justo", se opõem de maneira contraditória e não contrária, sendo que a quantidade do sujeito não mudou; com efeito, não há nenhuma possibilidade de soluções intermediárias, como era o caso das proposições com sujeito universal ou particular.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

### *14. O caso dos futuros contingentes.*

**As proposições universais sendo necessárias e, portanto, determinadas quando à sua verdade, não oferecem dificuldades especiais em sua oposição. O mesmo se dá com relação às proposições que têm objetos contingentes; passados ou presentes, uma vez que sua verdade ou sua falsidade se acham também fixadas de maneira certa: é verdade, por exemplo, e será sempre verdade dizer que "Napoleão morreu em Santa Helena". O mesmo não se dá quando se trata de futuros contingentes, quer dizer que podem existir ou não existir: a verdade ou a falsidade das proposições que lhes dizem respeito não pode, evidentemente, se achar determinada antecipadamente. Veja-se, por exemplo esta proposição e seu oposto: "haverá uma batalha naval amanhã" - "não haverá batalha naval amanhã". Se declaramos que uma destas duas proposições, a primeira por exemplo, é verdadeira, a batalha será então não mais um acontecimento contingente, porém um acontecimento necessário, o que é contrário à hipótese. Deve-se concluir, portanto, com Aristóteles que, mesmo que não se possa precisar qual destas duas opostas é a verdadeira, elas se excluem indeterminadamente: supondo-se que uma seja verdadeira, a outra será necessàriamente falsa. Porém nem uma nem outra, tomadas isoladamente, pode ser chamada falsa ou verdadeira. Assim se encontra salvaguardada a contingência do mundo (In Perihermeneias, c. 9, 18 a 34).**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

# VIII

# O SILOGISMO

### *1. Lugar do raciocínio no conhecimento humano.*

**Estudamos até aqui as duas primeiras operações do espírito: simples apreensão e julgamento. Pela simples apreensão o espírito apreende a "quididade" abstrata das coisas; pelo julgamento êle afirma o ser concreto. Estas duas operações, mesmo supondo uma atividade anterior do espírito,: eram na realidade atividades simples e como que imóveis: eram atos do intellectus ut intellectus.**

**Porém diferentemente de Deus e dos anjos que, sendo simples inteligências, percebem em um único objeto intelectual tudo o que pode estar contido nêle ou depender dêle, o homem não tem senão apreensões primitivas imperfeitas e confusas: êle não esgota imediatamente seu objeto. O julgamento, composição e divisão, e os atos complexos que se ligam à primeira operação, definição e divisão, já permitiam associar e desenvolver alguns elementos do dado. Mas a organização de conjunto dêste dado supõe uma terceira operação, essencialmente discursiva, o raciocínio, obra da inteligência humana como tal, intellectus ut ratio, definindo-se o homem como um animal dotado de razão:**

***"Fazer ato de simples intelecção (intelligere), não é outra coisa, com efeito, do que apreender de modo absoluto a verdade das coisas, enquanto que***

***raciocinar consiste em passar de um objeto percebido a um outro objeto percebido, visando entrar na possessão da verdade inteligível. Disto advém que os anjos os quais, segundo o modo de sua natureza, possuem de maneira perfeita o conhecimento da verdade inteligível, não se vêm sujeitos a proceder indo de um objeto a outro, pois que captam de modo absoluto e sem discursos, a verde inteligível... Os homens, pelo contrário, chegam ao conhecimento***

***da verdade inteligível indo de um objeto a outro... Eis porque êles são chamados racionais. É, portanto, evidente que, raciocinar está para o ato de simples intelecção, assim como mover-se está para o repouso, ou como adquirir está para ter."***

**ST I, 79, 8**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

## *2. Natureza do raciocínio.*

**S. Tomás, em seu comentário aos Segundos Analíticos, assim define o raciocínio:**

***"O terceiro ato da razão corresponde àquilo que é o próprio da razão, a saber: ir de um objeto percebido a um outro objeto percebido, de tal maneira que pelo que é conhecido, chega-se ao conhecimento daquilo que é desconhecido".***

***"Tertius autem actus rationis est secundum id quod est proprium rationis, scilicet discurrere ab uno in aliud, ut per id quod est notum deveniat in cognitionem***

***ignoti".***

**II
Anal.
I, L.
I,
n.4**

**Devemos distinguir nesta definição três elementos - discurrere: o raciocínio é um "discurso", quer dizer, na ordem do pensamento, um movimento. S. Tomás, no texto citado mais acima, comparava as outras operações do espírito ao repouso; o raciocínio é essencialmente movimento. Observe-se que esta operação conservará sempre uma certa unidade, que ela não será uma simples justaposição de atos, porém esta unidade será a de um movimento, de um discurso "ab uno in aliud": todo movimento se efetua entre dois têrmos. Aqui, o antecedente e o conseqüente; o antecedente é o conjunto das verdades que prèviamente foram admitidas e que permite adquirir uma verdade nova, expressa pelo conseqüente "per": esta partícula define o modo segundo o qual se passa do antecedente ao conseqüente. O que não se dá por modo de simples sucessão, mas de causalidade. Neste movimento de ordem intelectual e imanente que é o raciocínio, o antecedente é causa do conseqüente. Nem a justaposição de dois têrmos, nem mesmo a justaposição de vários julgamentos constitui, portanto, um verdadeiro raciocínio. Esta operação supõe necessàriamente uma dependência, na ordem da verdade, por modo de causalidade.**

**É necessário, igualmente, que haja passagem de uma verdade a uma outra verdade. Nem na conversão nem na oposição das proposições há pròpriamente raciocínio, porque, mesmo que haja dependência na verdade das proposições em causa, não há, na realidade, presença de duas verdades diferentes: a segunda proposição não faz senão traduzir, com uma construção diferente, o que a primeira já exprimia. Ex.: "nenhum homem é anjo" enuncia a mesma verdade que "nenhum anjo é homem". Se, portanto, eu posso legitimamente concluir sôbre a verdade de uma dessas proposições porque sei que a outra é verdadeira, não posso dizer que fiz um raciocínio, uma vez que não deduzi uma outra verdade. Sôbre êste assunto pode-se consultar Stuart Mill (Lógica, L. II, C.1) onde êle demonstrou que, a**

**passagem de uma verdade a uma outra expressão da mesma verdade, não constitui um raciocínio.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

### *3. Divisões do raciocínio.*

**Vimos que o raciocínio pode ser considerado sob dois pontos de vista diferentes: formalmente, quer dizer, em sua disposição lógica e materialmente, quer dizer, quanto a seu conteúdo. Ter-se-á, portanto, um estudo formal e um estudo material do raciocínio.**

**O estudo formal do raciocínio, sôbre o qual nos deteremos inicialmente, se subdivide em duas secções correspondentes aos dois grandes tipos clássicos desta operação: o silogismo ou dedução, que se pode caracterizar de uma maneira geral como sendo o raciocínio que vai do mais universal ao menos universal, e a indução que é, em sentido inverso, a passagem do particular ao universal.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

### *4. Natureza e divisões do silogismo.*

**Aristóteles assim define o silogismo, no livro que consagra ao seu estudo (I Anal. I, C. I, 24 b 18) : "um discurso no qual, uma vez que certas realidades são afirmadas, alguma outra realidade diferente resultará necessàriamente delas, pelo simples fato de que elas foram afirmadas." Tal definição parece convir a tôdas as formas de raciocínio necessário. Restringida, entretanto, ao silogismo, parece querer dar a entender que, para Aristóteles, não havia nenhuma outra forma apodítica de raciocínio senão o próprio silogismo.**

**Distinguem-se duas grandes espécies de silogismo: o silogismo categórico, no qual a maior é uma proposição categórica, e o silogismo hipotético, no qual a maior é uma proposição hipotética ou composta. Se observamos, por outro lado, que existem formas particulares de silogismo, derivadas das precedentes, poderemos pràticamente dividir nosso estudo em três parágrafos tratando respectivamente: do silogismo categórico, do silogismo hipotético e das formas particulares do silogismo. Como o silogismo categórico é o que tem maior utilidade e como êle se encontra na base de todos os outros, será principalmente sôbre êle que deteremos mais a nossa atenção.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

## *5. O silogismo categórico.*

**O silogismo categórico é uma argumentação em cujo antecedente se associam dois têrmos a um mesmo terceiro, de modo que se possa inferir daí um conseqüente em. que êstes dois têrmos possam ou não convir entre si (Gredt):**

***"argumentatio, in cujus antecedente comparantur duo termini cum uno eodemque tertio ut exinde inferatur consequens quod enuntiat illos duos terminos inter se convenire vel non convenire".***

**Se se analisar esta definição. constatar-se-á que o silogismo categórico se compõe necessàriamente de três têrmos, e que se pode exprimir as relações supostas entre êles, em três proposições. Nas duas primeiras, que constituem a antecedente, o têrmo intermediário será sucessivamente comparado aos dois extremos; na terceira, que exprime o conseqüente, os dois extremos se verão associados entre si. Exemplo:**

**Antecedente:**

**O que é espiritual (M) é imortal (T)**
**Ora, a alma humana (t) é espiritual (M)**

**Conseqüente:**

**Logo, a alma humana (t) é imortal (T)**

**Chama-se:**

**- Têrmo Maior (T), o predicado da conclusão**

**- Têrmo Menor (t), o sujeito da conclusão**

**- Têrmo Médio (M), o têrmo comum das premissas**

**- Premissas, as proposições que constituem o antecedente.**

**- Premissa Maior, a premissa que contém o têrmo maior**

**- Premissa Menor, a que contém o têrmo menor**

**- Conclusão, a proposição conseqüente**

**Observe-se, e isto é muito importante, que no pensamento e linguagem correntes, não se desenvolvem habitualmente raciocínios silogísticos em premissas e conclusão. Dir-se-á, por exemplo, muito simplesmente: "A alma humana é imortal porque ela é espiritual". Porém é sempre possível proceder-se a esta decomposição, porque em tôda dedução há necessàriamente três têrmos e, portanto, três proposições. Em lógica, onde se procura pôr em evidência tôdas as ligações do pensamento, representar-se-á normalmente a dedução dentro de sua figuração assim desenvolvida.**

**Até aqui, só fizemos uma análise descritiva do silogismo. Convém voltarmos à sua definição para que possamos nos dar conta exatamente de sua natureza e, assim, nos colocarmos em condições**

**de refutar as críticas feitas por alguns modernos, contra esta forma de raciocínio, por a haverem mal compreendido.**

**A questão que se coloca é a seguinte: o silogismo será essencialmente determinação do particular contido no universal, assim como o parece sugerir a definição comumente proposta? Ou, não seria, antes, uma espécie de identificação dos dois extremos em virtude ou em razão do têrmo médio, e assim, as relações de universalidade e de particularidade não passariam de um aspecto dependente dêsse mesmo têrmo médio?**

**Segundo a primeira dessas concepções, o silogismo é essencialmente explicação do conteúdo implícito das afirmações mais gerais. Destia forma eu diria:**

**Todos os ocupantes desta casa foram mortos**
**Ora, Pedro era um dêsses ocupantes**

**Logo, Pedro foi morto**

**Ao silogismo assim apresentado opõe-se uma dupla objeção. Trata-se, diz-se, de uma tautologia. Não se faz senão repetir na conclusão o que já se afirmava na maior. O silogismo é incapaz de fazer progredir o conhecimento; êle pode ser útil para classificar ou verificar o que já se sabe, porém, como instrumento de descoberta, é de uma esterilidade perfeita. Ou então se acusa o silogismo de implicar em um círculo vicioso. Se eu posso dizer, no exemplo precedente, que todos os ocupantes da casa foram mortos, é porque eu havia constatado que Pedro, que era um dêles, estava efetivamente morto. A maior só é verdadeira se eu puder antes,**

**verificar a conclusão. É, portanto, raciocinar em círculo, pretender deduzir a conclusão "Pedro foi morto", da maior que já a supunha como certa.**

**Essas objeções só têm razão de ser se se concebe, como os nominalistas, o universal como sendo uma coleção de casos particulares, e se se interpreta o silogismo como a determinação de um dos casos particulares do universal assim compreendido. Porém, tal não se dá. Na realidade, o silogismo é essencialmente a identificação dos dois extremos em virtude ou em razão de um têrmo médio. Quando eu declaro que "Pedro é contemplativo porque êle é filósofo", eu estou afirmando que o predicado "contemplativo" pertence ao sujeito "Pedro", em razão do médio "filósofo". O têrmo médio constitui o elemento dinâmico efetivo do raciocínio; é êle que traz a luz: concluir é assentir, sob a pressão do têrmo médio. Há, é verdade, um progresso em direção do menos universal (ou ao não mais universal), mas isto não é senão um segundo aspecto do silogismo, que é antes de tudo uma operação de mediação causal pelo têrmo médio.**

**Concluiremos, portanto, que no verdadeiro silogismo há progresso de conhecimento que, a identificação do predicado e do sujeito não pode ser conhecida antes que a vejamos sob a luz do antecedente, que é sua razão própria.**

**Da mesma forma, não se deve dizer que êle é um círculo vicioso, porque as premissas não são simplesmente a coleção de casos particulares somados, mas um verdadeiro universal necessário, que se justifica por êle próprio ou por verdades mais elevadas. - Os exemplos que, à primeira vista, parecem justificar as objeções não são, de fato, silogismos autênticos. guando eu declaro que "Pedro foi morto porque todos os ocupantes da casa foram mortos", eu volto a uma experiência primitiva que estava na origem de minha indução: "todos os ocupantes da casa foram mortos"; porém, a maior, aí, não é verdadeira mente universal e o têrmo médio, os ocupantes da casa, não é razão explicativa da conclusão. Em tudo isso não há senão classificações ou ligações materiais, mas não silogismo no sentido pleno da palavra.**

**O critério que acabamos de estabelecer está ligado ao duplo aspecto compreensionista e extensionista que se pode distinguir no silogismo.**

**Se se lê o silogismo sob o prisma da compreensão, dir-se-á que o têrmo maior faz parte da compreensão do têrmo menor porque êle faz parte da compreensão do médio, a qual por sua vez está compreendida no menor: "contemplativo" faz parte da compreensão de "Pedro" porque faz parte da compreensão de "filósofo", que, ela mesma, está compreendida tia de "Pedro".**

**Se, ao contrário, se lê o silogismo sob o prisma da extensão, dir-se-á que o têrmo menor faz parte da extensão do têrmo maior, porque êle faz parte da extensão do têrmo médio, a qual está compreendida na do têrmo maior: "Pedro" é "comtemplativo" porque Pedro está compreendido na extensão de "filósofo", que por sua vez está compreendido na de "contemplativo".**

**Essas duas leituras de um silogismo são legítimas, sob a condição de que não sejam consideradas como exclusivas uma da outra. O processo silogístico coloca em ação êstes sistemas de relações concernentes a compreensão e a extensão. Absolutamente falando, a interpretação compreensiva é fundamental, porém, na lógica silogística, deter-se-á de preferência nas relações de extensão. Eis porque, aliás, as regras que passaremos a formular, relativas a êste ponto de vista particular, apenas poderão assegurar uma parte das condições de verdade do silogismo.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

### *6. O silogismo hipotético.*

**Chama-se silogismo hipotético o silogismo no qual a maior é constituída por uma proposição hipotética e a menor assegura ou destrói uma das partes da maior.**

**Exemplo:**

**Se a terra gira ela se move Ora, a terra gira**

**Logo ela se move**

**Podem-se distinguir quatro espécies de proposições hipotéticas: condicionais, conjuntivas, disjuntivas, copulativas. Mas, como das copulativas não se pode, em lógica, nada retirar, de válido, restam três espécies de maiores que dão três formas diferentes de silogismos hipotéticos: o silogismo condicional, o conjuntivo e o disjuntivo. Exemplos das duas últimas formas:**

**Disjuntivo:**

**Ou o círculo é uma curva ou é uma reta**
**Ora, o círculo é uma curva**

**Logo, ele não é uma reta**

**Conjuntivo:**

**O homem não pode ao mesmo termpo servir a Deus e a Mammon**
**Ora, ele serve a Deus**

**Logo, ele não serve a Mammon**

### *7. Silogismo hipotético e silogismo categórico.*

**Na lógica moderna, a questão das relações do silogismo categórico e do silogismo hipotético deu lugar a diversas discussões (Lachelier, Goblot). Sem descer a todos os detalhes da controvérsia, mostraremos que:**

**A. O silogismo hipotético é uma forma de raciocínio que difere do silogismo categórico;**

**B. O silogismo hipotético supõe o silogismo categórico o qual permanece o tipo essencial da dedução.**

**A. Pode-se sempre resolver um silogismo hipotético em um ou dois silogismos categóricos correspondentes. Consideremos êstes dois silogismos:**

**Primeiro:**

**Se Pedro corre êle se move**
**Ora, Pedro corre**

**Logo Pedro se move**

**Segundo:**

**Tudo o que corre se move**
**Ora, Pedro corre**

**Logo Pedro se move**

**Nos dois casos chega-se à mesma conclusão. Pode-se deduzir disto que se raciocinou da mesma maneira? Não, porque no silogismo categórico (II), eu tiro de uma proposição universal, uma proposição particular que aí se achava em potência, ou, se se prefere, eu ligo dois extremos com um têrmo médio. No silogismo hipotético (I), eu não posso dizer que a conclusão "Pedro se move" estava contida apenas em potência na maior; de certa maneira, ela aí já se achava em ato. Além disto, eu não estou ligando dois extremos com um**

**médio; "Pedro" e "se move" já estavam hipotèticamente unidos na maior. Na realidade, no silogismo hipotético eu não combino têrmos mas proposições. A maior é a afirmação de um elo existente entre duas proposições, a menor assegura ou suprime uma dessas proposições, do que resulta, em conclusão, a afirmação ou a destruição da outra posição. Eu raciocino sôbre relações de verdade já estabelecidas, o que não é a mesma coisa que raciocinar sôbre ligações de têrmos: o silogismo é uma forma de raciocínio original, como a proposição hipotética é uma forma de afirmação igualmente original.**

**B. Entretanto, é fácil ver que esta maneira de raciocinar (hipotèticamente) supõe o silogismo categórico. Os têrmos já se acham associados antes que se comece a raciocinar. A maior "se a terra roda ela se move", supunha que já se sabia que a afirmação particular, "a terra se move", dependia da afirmação mais geral "tudo o que gira se move", de onde ela procedia por silogismo categórico. O silogismo categórico permanece, assim, na base do silogismo hipotético que está como que enxertado nêle. Aristóteles podia, não sem razão, limitar seu estudo ao silogismo categórico, modo essencial e originário do raciocínio dedutivo.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

# IX

# A INDUÇÃO

### *1. O problema da indução.*

**A terceira operação do espírito, o raciocínio, encontra sua razão de ser na fraqueza da inteligência humana que, não podendo esgotar de imediato a inteligibilidade dos objetos por ela percebidos, vê-se na obrigação de proceder de acôrdo com um modo complexo: em virtude de uma primeira verdade suposta como adquirida, o antecedente, ela conclui por uma nova verdade, o conseqüente.**

**A mais perfeita forma do raciocínio é o silogismo ou a dedução, no qual o espírito infere o conseqüente porque o antecedente lhe faz ver a razão. Há, neste processo do pensamento, explicação verdadeira e necessitante, pela intervenção do têrmo médio. A inteligência se move no plano inteligível, ao mesmo tempo que desce ao menos universal.**

**Mas a dedução supõe princípios (as premissas do silogismo), e definições, especialmente a do têrmo médio, não podendo êste representar sua função de ligação entre os dois outros têrmos se êle próprio não é conhecido. Por exemplo, a maior "todo homem é mortal" não tem sentido se eu não souber o que é "o homem", sem o que eu não poderia dizer que êle é "mortal".**

**Por outro lado, se a dedução supõe, como seu ponto de partida, alguns princípios e algumas definições, ela não poderá, evidentemente provar os seus pressupostos, sem cair em círculo vicioso. E se êstes podem, em alguns casos, ser estabelecidos através de outras demonstrações, sempre deverão subsistir pelo menos alguns princípios e algumas demonstrações primeiras que não serão demonstradas. Será necessário, portanto, que uma nova operação intervenha aqui para nos assegurar de seus pressupostos. De maneira geral, esta operação geradora dos princípios não demonstráveis da dedução é a indução.**

## *2. Noção da indução.*

**Compreendida em seu sentido mais amplo, a indução é o processo do espírito que nos permite passar dos dados mais particulares da experiência aos princípios e às noções primeiras de onde sairão as demonstrações.**

**O conhecimento humano, com efeito, não começa pelo inteligível, mas pelo sensível, quer dizer pela percepção das coisas singulares e mutáveis. A partir daí, nossa inteligência, que tem o universal como objeto, forma por abstração as noções e os princípios universais. Em seu sentido mais geral, a indução atinge tôda essa passagem do singular percebido pelos sentidos, ao universal objeto primeiro da inteligência (é o significado habitual da "epagoge" de Aristóteles). Psicològicamente, e na prática da atividade de pensamento, isso supõe todo um conjunto muito complexo de operações. Não nos esqueçamos que, o que vai seguir agora, é apenas o esquema lógico essencial do problema, aquêle que nos interessa.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

### *3. Observação histórica.*

**A idéia da indução e, em uma certa medida, sua teoria, remontam a Aristóteles (Ver em particular: I Anal., II, C. 23, 68 b 8, e Top., I, C. 12, 105 a 10), porém o Estagirita se estendeu bem menos sôbre esta questão do que sôbre o silogismo, deixando pontos obscuros. Pelo menos, afirmou êle muito claramente que ao lado do silogismo há um outro processo do espírito, o "epagoge", que é distinto daquele, e que marca a passagem do singular ao universal. Na Idade Média, a indução foi mais especialmente estudada por Alberto Magno e por Scot que apresentaram os primeiros elementos de um método experimental. S. Tomás teve certamente a percepção nítida do problema e de sua solução, porém em nenhuma parte êle se estendeu suficientemente (ver entretanto seu Comentário aos II Anal., II, L. 20, n. 8 e segs., onde é mais explícito). Os modernos, ao contrário, em conseqüência do desenvolvimento das ciências experimentais, deram grande importância à indução. Assinalemos simplesmente que seus trabalhos obedecem a uma dupla preocupação: busca dos métodos científicos da indução e determinação de seu fundamento filosófico.**

---

### *4. Definição da indução.*

**Nos Tópicos (I, C. 12, 105 a 12), Aristóteles define de maneira muito geral a indução como "a passagem dos casos particulares ao universal", e propõe êste exemplo: "se o mais hábil pilôto é aquêle que sabe, e se se verifica o mesmo com relação ao cocheiro, é o homem que sabe quem em cada caso é o melhor".**

**Explicitando as condições da passagem ao universal, pode-se dizer (Maritain) que "a indução é um raciocínio pelo qual, partindo-se de dados particulares suficientemente enumerados chega-se a uma verdade universal". Seja êste outro exemplo de Aristóteles (I Anal., II, C. 23, 68 a 19):**

**O homem, o cavalo, e o burro vivem muito tempo Ora (todos os animais sem fel são o homem, o cavalo e o burro)**

**Logo todos os animais sem fel vivem**

**muito tempo.**

**A partir de uma série, supostamente suficiente, de observações sôbre a longevidade dos animais sem fel, eu chego a uma conclusão, de valor universal, sôbre a longevidade de todos os animais desta categoria.**

---

### *5. Indução e silogismo.*

**Compreendemos melhor a estrutura original do raciocínio indutivo comparando-a com um raciocínio silogístico que lhe seja paralelo. Com efeito, pode-se imaginar que a partir de princípios mais elevados, um silogismo chegue à mesma conclusão que uma indução. Exemplo:**

**Indução:**

**Pedro, Paulo etc . . . são mortais**
**Ora, Pedro, Paulo . . . são todos homens**

**Logo todo homem é mortal.**

**Silogismo:**

**Tudo o que é composto de matéria é mortal**
**Ora, todo homem é composto de matéria**

**Logo todo homem é mortal**

**Nos dois casos, obtém-se a mesma conclusão universal: "todo homem é mortal". Porém, os pontos de partida foram diferentes: no caso da indução, partiu-se da enumeração de experiências particulares; no do silogismo, de verdades universais. - Os têrmos médios igualmente foram diferentes; para o silogismo, era uma razão que manifestava a conveniência do sujeito e do predicado com a conclusão; no caso da indução, era uma enumeração de casos singulares que era considerada suficiente para que se pudesse chegar à afirmação universal. Seria mesmo mais exato dizer que na indução não há, pròpriamente falando, têrmo médio, quer dizer, um têrmo determinado que ligue os extremos, mas sòmente uma enumeração que representa o papel dêle.**

**Aristóteles (I Anal. II, C. 23, 68 a 33) exprime a diferença entre essas duas formas de raciocínio da seguinte forma: "De certa maneira, a indução se opõe ao silogismo: êste prova, pelo têrmo médio, que o extremo maior pertence ao terceiro têrmo; aquela prova, pelo terceiro têrmo, que o extremo maior pertence ao têrmo médio. Verificar-se-á isto fàcilmente no seguinte exemplo, onde indução e silogismo estão invertidos:**

**Silogismo:**

**Todos os animais sem fel (M) vivem muito tempo (T)**
**Ora, o homem, o cavalo, o burro (t) são animais sem fel (M)**

**Logo, o homem, o cavalo, o burro (t) vivem muito tempo (T)**

**Indução:**

**O homem, o cavalo, o burro (t) vivem muito tempo (T)**
**Ora, todos os animais sem fel (M) são o homem, o cavalo, o burro (t)**

**Logo, todos os animais sem fel (M) vivem muito tempo (T)**

**Para verificar a fórmula de Aristóteles é necessário determinar M, T, t no silogismo, depois transportá-lo com sua significação para a indução. O médio não é verdadeiramente médio senão no silogismo.**

**Observação. - A verdadeira indução deve ter como fim não o coletivo como tal, quer dizer, a coleção dos singulares enumerados, mas o universal, incluindo em potência um número indeterminado de sujeitos. - A indução completa, da qual falaremos em breve, é um**

**caso especial no qual a coleção comporta um número determinado de indivíduos.**

**No caso privilegiado da percepção dos primeiros princípios ou noções simples, a indução chega às evidências: eu percebo que o todo, absoluta e universalmente falando, é maior do que a parte. Porém quase sempre, nas ciências e na prática da vida, esta operação não chega a atingir êste grau de certeza: ela atinge a julgamentos universais, mas sem que a razão dêstes seja evidente. Não há verdadeiro têrmo médio, não se vê a razão formal de ser da conclusão. A conclusão a que se chega é, antes, em tôrno da existência: se os casos foram suficientemente enumerados, pode-se legitimamente assegurar-se do julgamento universal.**

**Decorre disto que, regra geral, a conclusão de uma indução é sòmente provável, porque permanece sempre um certo hiato entre a soma dos casos particulares observados e o universal que se infere: há, portanto, sempre possibilidade de êrro. Se observei que o cobre, o ferro, o ouro etc., se dilatam com o calor, eu poderia, se minhas experiências foram suficientes, concluir legitimamente que todos os metais se dilatam com o calor. Entretanto, não o posso afirmar com certeza absoluta porque, talvez, tal metal que eu não conheça não se dilate efetivamente com o calor. Na indução científica eu não "vejo" e é por isto que guardo sempre um certo receio de me enganar, formido errandi, o que é o caráter distintivo do conhecimento provável.**

---

### *6. Indução completa e indução incompleta.*

**A indução é completa quando se inferiu um universal após ter-se enumerado todos os casos singulares que se acham compreendidos abaixo dêle. Exemplo:**

**As plantas, os animais, os homens se movem por si próprios Ora, todos os corpos viventes são plantas, animais, homens**

**Logo, todos os corpos viventes se movem por si próprios.**

**Supõe-se que não há senão as três espécies enumeradas de corpos viventes. Se, portanto, verificou-se que cada uma destas espécies possuía movimento por si próprio, pode-se concluir que todo corpo vivente se move por si próprio. Tal indução conduz à certeza: é**

**como um caso limite e perfeito desta operação. Os antigos consideraram com uma atenção especial esta forma privilegiada do raciocínio indutivo que, na verdade, é bem rara, porém seria falso afirmar que êles não tivessem conhecido outra.**

**A indução incompleta é aquela na qual a enumeração das partes subjetivas do universal não é completa. Ex.:**

**Esta porção de água ferve a 100, esta outra também, aquela etc.**

**Logo, a água ferve a 100 .**

**Quando a enumeração das partes é suficiente, infere-se legitimamente uma conclusão universal, que porém não deixa de ser apenas provável. Êsse tipo de indução é o que habitualmente se encontra nas ciências, e é com êle que os lógicos modernos mais se preocupam.**

**Poder-se-ia perguntar se raciocínios do tipo dêste:**

**Pedro, André, Tiago etc . . . estavam no Cenáculo**
**Ora, Pedro, André, Tiago ete . . . são todos os apóstolos**

**Logo, todos os apóstolos estavam no Cenáculo.**

**devem ser considerados como verdadeiras induções (completas). Não há, lembremo-nos disto, verdadeiro raciocínio se não há progresso na ordem da verdade. Seria o caso de perguntar se a afirmação coletiva "todos os apóstolos" acrescenta alguma coisa à soma das afirmações individuais, "Pedro" etc.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

### *7. O fundamento da indução.*

**Até aqui, descrevemos e analisamos o raciocínio indutivo, porém ainda não legitimamos filosòficamente o seu emprêgo. Colocado à parte o caso especial da indução completa, o que acontece, nesse tipo de raciocínio, é que se passa de alguns singulares a um universal que os ultrapassa: o cobre, o ferro, o ouro se dilatam com o calor, logo todo metal se dilata com o calor. O que nos autoriza a passar de algum a todo? Este é o problema do princípio ou do fundamento da indução.**

**Observemos, inicialmente que a indução, não podendo ser reduzida ao silogismo, não poderá ser justificada pelos princípios dêste. Pode-se perfeitamente colocar em silogismo a matéria de uma indução, não porém sua forma. Ademais, quando se diz: "O que é verdade quanto a várias partes suficientemente enumeradas de um certo sujeito universal é verdade quanto a êste sujeito universal", atinge-se a um princípio muito exato. Mas chegou-se ao fundo do problema? O que se trata precisamente de saber, é como uma certa enumeração, incompleta por hipótese, pode apesar disto ser suficiente.**

**A razão metafísica profunda é que há uma correspondência aproximativa entre o mundo da existência e o da essência, entre os fatos e o direito, entre a experiência e as leis. O universo criado pode ser considerado como uma hierarquia de essências dotadas de determinadas propriedades. Todo êsse conjunto permanece escondido para nós (pelo menos em sua maior parte) e não se nos revela senão pelo complexo dos fatos concretos e singulares da experiência. Porém, e é precisamente o que legitimará o raciocínio indutivo, êsse complexo de fatos não se dá sem relações com as determinações necessárias das essências e de suas propriedades. As causas agem cada uma conforme sua natureza e, na maioria dos casos, produzem os mesmos efeitos no mundo da experiência. A constância das relações, no nível dos fatos, poderá assim ser interpretada como o sinal de uma necessidade de direito, correspondendo ao plano das naturezas. Há, portanto, possibilidade de se chegar dos fatos da experiência às determinações necessárias que são a causa formal dêles, quer dizer, de fazer induções.**

**A indução se acha, assim, fundamentada porém, permanece a**

**dificuldade prática de saber quando um conjunto de observações de fato autoriza uma indução. Quando é que se pode dizer que uma enumeração é suficiente? Quando, responderemos, o mesmo fato se reproduzir no maior número de casos e nas circunstâncias as mais variadas possíveis. A técnica prática dessa utilização variada e calculada da experiência provém dos métodos da indução.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

### *8. Os métodos da indução.*

**A indução consiste, assim, em se atingir, a partir da constatação de um certo número de fatos singulares, a uma afirmação universal correspondente. Sob o ponto de vista prático, o que dificulta é poder discernir quando a enumeração será suficiente para que se possa, com garantias convenientes, proceder à inferência do universal. Em princípio, é quando a ligação ou a causa procurada tiver sido constatada em uma suficientemente grande variedade de casos. Os métodos da indução não terão outro objeto senão o de variar, de maneira calculada, o conjunto das condições nas quais um fenômeno se reproduz ou não, para autorizar induções válidas com o máximo de segurança. Observe-se que êsses métodos não constituem o próprio processo lógico da indução; êles apenas o preparam e o garantem, protegendo-o das causas de êrro. Não mais que a própria indução, êsses métodos não nos farão, portanto, ver com necessidade o têrmo inferido; êles não poderão senão aumentar a probabilidade da conclusão.**

**O objetivo visado pelo método indutivo não é exatamente o mesmo entre os antigos e entre os modernos. Em filosofia aristotélica pretendia-se chegar às formas, quer dizer, às definições essenciais; os modernos não têm habitualmente outras ambições senão determinar leis ou ligações constantes. Essa diferença é considerável sob o ponto de vista dos resultados efetivos, mas não atinge senão indiretamente as considerações metódicas, de sorte que se pode muito bem adotar as teorias mais modernas em lógica aristotélica. É isso que parece nos autorizar uma ampliação aqui, de nosso horizonte habitual, dando, ao lado das concepções de Aristóteles, aquelas, tornadas clássicas, de Francis Bacon e de Stuart Mill.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

### *9. A indução e os métodos da definição em Aristóteles.*

**É digno de nota que Aristóteles, embora tenha manifestado uma inclinação muito pronunciada pelas questões de métodos, e tenha, por outro lado, atribuído à experiência excepcional importância na formação do conhecimento, não tenha deixado senão uma teoria pouco segura da indução. Ao contrário de Platão, êle afirma, continuamente que, todo conhecimento nos vem dos sentidos, quer dizer, do particular. E não nos tenha mostrado de maneira clara como, dêste ponto de partida inevitável, se possa chegar a essas definições universais que, em seu método, são as verdadeiras chaves da demonstração científica. Deve-se reconhecer, entretanto, que êle realizou um certo número de tentativas para determinar os métodos da definição, o que nêle corresponde a nossos métodos de indução. Nós nos contentaremos em indicar, sôbre êste tema cujo estudo nos levaria longe demais, os artigos do Pe. Roland-Gosselin, OP. De l'induction chez Aristote (Révue des sciences philophiques et théologiques, 1910, p. 39-48); Les méthodes de la définition chez Aristote (ibid., p. 236-252, 661-675).**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

### *10. A indução em Francis Bacon.*

**A teoria da indução constitui a peça central do célebre trabalho de F. Bacon, o Novum organon. Após ter, em uma "pars destruens", purgado o espírito de todos os preconceitos, "ídolos", que o impedem de progredir na ciência, Bacon se volta para a definição e o método desta. O intuito teórica da ciência é, para Bacon, a descoberta das "formas", objetivo que, diga-se de passagem, tem mais afinidade com o ideal aristotélico do que com a ciência moderna. Eis como se deve proceder:**

**Inicialmente, procura-se recolher o conjunto dos fatos experimentais (historia generalis) depois, organizam-se êsses fatos em mapas:**

**Mapa das presenças, agrupando todos os fatos em que se acredita encontrar a forma que se procura.**

**Mapa das ausências, onde se reúnem os fatos em que a forma procurada se ache ausente.**

**Mapa dos graus: onde são consignados os fatos nos quais a**

**forma em questão existe em diferentes graus.**

**Começa então o trabalho pròpriamente dito da indução, que se efetua em duas "instâncias" principais. Exclui-se, de início, as naturezas que não podem ser a forma procurada, depois tenta-se determiná-la positivamente. Essas operações constituem a "vindemiatio prima". Terminada a primeira vindima, recorre-se às "auxilia inductionis": Bacon havia previsto nove séries delas. Entretanto apenas nos deixou uma única, a das "praerrogativa instantiarum", fatos que têm o privilégio de nos colocar na trilha da definição procurada. Assinalemos simplesmente que existem 27 dessas categorias.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

### *11. Os cânones de Stuart Mill.*

**Em seu Sistema de lógica, Mill nos deixou tôda uma teoria da indução, e particularmente um conjunto de regras ou cânones que aperfeiçoam os mapas de Bacon. De fato, êle tem um objetivo bastante diferente do de seu ilustre predecessor. Enquanto êste pretendia atingir "formas", pela indução, Mill busca fixar as ligações necessárias entre causas e efeitos, seja procurando o efeito próprio de uma dada causa, seja, ao contrário, esforçando-se em ir do efeito à causa. Mill constituiu assim quatro métodos (ou cinco, se se considera que o 1. e o 2. combinados formam um método especial) que êle resume em outros tantos cânones.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

### *12. O método experimental.*

**Os métodos da indução não são senão a parte central do método experimental. Êste último pretende ditar regras sôbre o conjunto dos processos que utilizam as disciplinas que se fundamentam sôbre a experiência, enquanto que o primeiro só diz respeito à passagem lógica do particular ao universal. Os principais problemas colocados pela metodologia das ciências experimentais, sem contar os da própria indução, parecem ser o do papel da hipótese na pesquisa e o das relações da indução e da dedução no método. Uma exposição geral dêstes problemas será encontrada em Les théories de l'induction et de l'expérimentation de Lalande, e na obra clássica de Claude Bernard: Introduction à l'étude de la médecine expérimentale.**

**Apêndice. - Observe-se simplesmente que o raciocínio por semelhança pode ser encarado como um processo racional no qual, de um ou de vários fatos, se infere um outro fato particular. Exemplo:**

**Pedro,<br>Paulo,<br>Tiago<br>foram<br>curados<br>por tal<br>remédio . . .**

**Logo,<br>João será<br>igualmente<br>curado por<br>êsse<br>remédio.**

**Tal raciocínio pode ser figurado analiticamente por uma indução que seria seguida de uma dedução:**

**Pedro, Paulo, Tiago foram curados por tal remédio . . .**

**Logo, todo homem é curado por êsse remédio**

**Ora, João é homem**

**Logo, João será curado por êsse remédio.**

**O exemplo que Aristóteles considera como a forma retórica da indução, não é senão um esbôço de indução destinado a tornar mais aecessível ou mais sensível uma verdade.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

# X

# A DEMONSTRAÇÃO

### *1. Introdução.*

**Até o presente, consideramos o raciocínio sob o ponto de vista de sua estrutura lógica, independentemente do valor das proposições que êle contém. Porém, pode-se também considerar esta operação em seu conteúdo, em sua matéria, quer dizer, segundo a certeza de suas proposições. Assim vista, a demonstração pode, então, se apresentar sob duas formas principais: no caso em que as premissas do silogismo em questão são certas, tem-se o que se chama um silogismo demonstrativo ou científico; no caso em que essas premissas são simplesmente prováveis, tem-se um silogismo dialético ou provável, sendo aplicadas nos dois casos as mesmas leis formais.**

**Aristóteles, que havia analisado as regras formais do silogismo nos Primeiros Analíticos, consagrou seus Segundos analíticos ao estudo do silogismo demonstrativo. Êste livro, que é um dos mais completos de sua obra, é ao mesmo tempo como que o centro do Organon, uma vez que a lógica tem como objeto essencial a constituição de uma teoria da ciência demonstrativa, ideal jamais abandonado aqui. Sabe-se que S. Tomás escreveu um comentário sôbre êsse trabalho (cf. sobretudo I, 1. I a 25) . Encontrar-se-á igualmente uma interessante exposição no Cursus de João de S. Tomás (Logica, II.a p.a, q. 24-25) .**

- Anterior
- Índice
- Posterior

### *2. A natureza da demonstração.*

**Na trilha de Aristóteles, a filosofia tradicional conservou duas definições da demonstração: a primeira por sua causa final; a segunda, que se liga à precedente, por sua causa material ou por seus elementos constitutivos.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

### *3. Definição da causa final.*

**A demonstração é essencialmente um silogismo, e um silogismo que conduz à ciência.**

***Demonstratio est syllogismus faciens scire.***

**É, portanto, a noção de ciência ou de "saber" que comanda a própria noção de demonstração. Ora, a ciência é definida de maneira geral, por Aristóteles, como o conhecimento pelas causas.**

***Scire est cognoscere causam propter quam res est, quod hujus causa est, et nora potest aliter se habere.***

**Como essas são noções absolutamente essenciais ao aristotelismo, vamos voltar, com algumas precisões a mais, a estas definições da ciência e de seu instrumento próprio, o silogismo demonstrativo (cf. ARISTOTELES, II Anal., I, C. 2, 71 b 9. Com. de S. Tomás, 1, 4, n. 2).**

**O têrmo ciência tomou entre os modernos um significado ao mesmo tempo mais geral e mais vago: poder-se-ia estendê-lo pràticamente a todo o conhecimento metódico, organizado e dotado de um grau suficiente de certeza. Entre os antigos, scientia pode ter, às vêzes, seu sentido ampliado, porém, em aristotelismo, deve-se restringi-lo,**

como já o dissemos, a um objeto muito mais limitado e preciso, o conhecimento pelas causas: "Estimamos possuir a ciência de uma coisa de uma maneira absoluta, e não à maneira dos Sofistas, que é uma maneira puramente acidental, quando estamos certos de que conhecemos a causa pela qual a coisa é, quando sabemos que essa causa é a causa dessa coisa, e que além disto;, não é possível que a coisa seja diferente do que ela é.

De acôrdo com êste texto, o conhecimento científico supõe três condições: o conhecimento da causa; a percepção de sua relação com o efeito ou de sua aplicação a êste; e, conseqüentemente, a necessidade da coisa que se acha causada e que não pode ser de outro modo senão como é.

Que é que se deve entender aqui exatamente pelo têrmo causa? Exatamente aquilo que, comumente, a gente pensa quando fala de causa! A causa é o que faz uma coisa existir, quod dat esse rei alterium, e isto acontece dentro das quatro linhas clássicas de causalidade. Se analisarmos o fato mais detidamente, observaremos que a causa designa, em primeiro lugar, um elemento ontológico objetivo: a causa é aquilo que faz ser. Considerada porém em sua relação com a inteligência, a causa passa a ter, igualmente, valor de razão explicativa. t; por isso que a causa intervém na demonstração: considera-se uma coisa demonstrada quando se percebe a razão de seu ser.

O caráter próprio dêsse conhecimento pela causa é o de poder-se chegar ao necessário. Segundo esta concepção, o contingente como tal, ou o mero provável, não figuram como objeto da ciência, que se vê muito restringido, por êste fato. As ciências da natureza, em grande parte, também lhes escapam. Só resta, em seu conjunto, o domínio das matemáticas e, em um nível superior, o da metafísica.

Vê-se agora porque o silogismo é o processo lógico que mais exatamente se proporciona à ciência. A ciência é o conhecimento pela razão de ser; ora, fazer um silogismo não é outra coisa senão justificar, por um têrmo médio explicativo, a dependência de um predicado a um sujeito, quer dizer, explicar pela causa. A ciência aristotélica será essencialmente composta de silogismos que chegam a conclusões necessárias, seguindo um processo de causalidade ao mesmo tempo metafísico e lógico.

### *4. Definição pela causa material.*

**Os elementos de que uma coisa é constituída dependem de' seu fim. Se uma casa é construída com tais materiais, é porque ela é destinada a nos abrigar das intempéries. A natureza dos elementos do silogismo demonstrativo acha-se do mesmo modo determinada por sua finalidade: chegar a conclusões científicas ou necessárias. Donde, a definição de Aristóteles que explicita as condições de tal silogismo:**

***Demonstratio est syllogismus constans ex veris, primis, immediatis, prioribus, notioribus, causisque conclusionis.***

**Sem entrar na explicação detalhada destas condições, que iremos reencontrar mais adiante digamos simplesmente que as três primeiras dentre elas, vens, primis, immediatis, se relacionam imediatamente com o caráter de verdade que deve ter o raciocínio demonstrativo, enquanto que as três últimas condições, prioribus, notioribus, causisque interessam à anterioridade das premissas sôbre a conclusão.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

### *5. Os elementos da demonstração.*

**O capítulo 1. dos II Analíticos é consagrado ao estudo do que é necessário conhecer antes da demonstração, de proecognitis, e freqüentemente Aristóteles volta a êsse assunto neste livro. Antes de precisar com êle a natureza dêste pré-conhecimento, observemos três coisas.**

**Pode-se tratar de pré-conhecimento seja dos elementos necessários para que haja demonstração (e é do que se tratará aqui), seja do pré-conhecimento da conclusão (a conclusão é virtualmente conhecida nos princípios antes de o ser atualmente no têrmo da demonstração).**

**Há dois modos possíveis de pré-conhecimento, como aliás de todo conhecimento: o pré-conhecimento da natureza de uma coisa, quid sit, e o de sua existência an sit (quia est).**

**Como tôda demonstração consiste em atribuir uma propriedade, passio propria, a um sujeito, subjectum, por meio de premissas representando o papel de princípios, principia, dever-se-á colocar a questão do pré-conhecimento relativamente a cada um dêsses elementos. Trataremos sucessivamente do pré-conhecimento do sujeito, da propriedade e dos princípios, depois relacionaremos com êste último ponto tudo o que Aristóteles disse dos princípios, nos Segundos Analíticos (Cf. Texto IX B, p. 209).**

---

### *6. O sujeito.*

**Para Aristóteles, devemos conhecer ao mesmo tempo, relativamente ao sujeito da demonstração, que êle é, an est, e o que êle é, quid est. Se por um lado, com efeito, no início de uma pesquisa científica, não se coloca a questão da existência do sujeito cujas propriedades se desejar conhecer -ela é pressuposta - por outro lado, deve-se conhecer a natureza dêsse sujeito, o que êle é, sem o que jamais se poderia conhecer a natureza do têrmo médio, e em conseqüência, não se poderia jamais proceder à demonstração. A determinação de uma propriedade pressupõe, portanto, que seja pré-conhecida a existência e a natureza do sujeito ao qual ela pertence. É o que afirma S. Tomás (11 Anal., 1, 1. 2, n. 3)**

***"O sujeito, por sua parte, tem uma difinição, e seu existir não depende da propriedade, uma vez que êle já é conhecido anteriormente ao existir de sua propriedade. Segue-se que é necessário prèviamente saber do sujeito "o que êle é" e "que êle existe".***

### *7. A propriedade.*

**É o que se atribui ao sujeito da demonstração, quer dizer o predicado da conclusão. Propriedade, notemo-lo bem, deve aqui ser tomada em seu sentido preciso, isto é o proprium, predicável de Aristóteles, aquilo que pertence como próprio e necessàriamente a uma natureza. A demonstração tem na lógica aristotélica um papel preciso e relativamente limitado: manifestar êsse proprium das essências das quais se supõe conhecida a definição. - Que devemos conhecer da propriedade, antes da demonstração? Não se pode, no sentido pleno destas palavras, conhecer nem sua existência como propriedade dêste sujeito, nem sua natureza, uma vez que uma e outra são fundamentadas sôbre o sujeito e que a atribuição ao sujeito é justamente o que está em questão. É necessário, entretanto, ter uma certa noção da propriedade, sem o que não se poderia falar dela. Em outras palavras, é necessário possuir a seu respeito uma certa definição nominal, quid nominis, (Cf. S. Tomás, ibidem).**

***"Da propriedade, ao contrário, pode-se saber "o que ela é", porque, como foi provado na Metafísica, os acidentes têm, de uma certa maneira, uma definição. Quanto ao "existir" da propriedade ou de qualquer acidente, êle é um "existir" em um sujeito, o que***

***é concluído na demonstração. Não se pode, portanto, conhecer de maneira antecedente o existir, mas sòmente a natureza da propriedade."***

**S. Tomás precisa, depois, que êsse pré-conhecimento do quid est de uma propriedade é sòmente pré-conhecimento do quid nominis, a essência de uma propriedade não podendo ser perfeitamente conhecida senão em sua dependência do sujeito.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

### *8. Os princípios.*

**São as verdades que, na demonstração, são a razão da atribuição do predicado ao sujeito. Não se trata pròpriamente de saber o que elas são, uma vez que não se define uma enunciação, mas sòmente se elas são, ou mais exatamente se elas são verdadeiras (Cf. S. Tomás, ibidem).**

***"As coisas complexas não se definem, ("homem branco" não tem definição), e muito menos ainda uma enunciação. Resulta disto, já que o princípio é uma enunciação, que não se pode saber prèviamente dêle "o que êle é", mas tão sòmente se "êle é verdadeiro".***

**Vejamos aqui resumidamente as conclusões mais importantes dos Segundos Analíticos a respeito dos princípios. Por princípios, se entendem de início, no que se segue, as duas premissas de cada demonstração silogística. Mas deve-se notar que Aristóteles e S.**

**Tomás dão também a êsse têrmo um sentido mais geral: as verdades comuns contidas nas premissas e, em uma outra ordem, a definição do têrmo médio podem ser igualmente chamadas de princípios.**

**As propriedades dos princípios. - A classificação e a simples enumeração dessas propriedades permanecem um pouco incertas. Eis aqui o que nos parece melhor estabelecido:**

**Em si mesmos, os princípios devem ser**

**- verdadeiros, pois a ciência é um conhecimento verdadeiro e não se pode ter conhecimentos verdadeiros a partir de princípios que não o sejam;**

**- imediatos, quer dizer, conhecidos sem intermediários. Em si, a demonstração ideal procede de princípios evidentes por si próprios, porque não se pode ascender indefinidamente na ordem dos princípios e é necessário deter-se em princípios primeiros,**

**indemonstráveis. Aristóteles reconhece freqüentemente, aliás que, entre êstes princípios realmente verdadeiros e a conclusão a demonstrar, podem se intercalar verdades intermediárias que tiram o seu valor das verdades primeiras. Porém sempre, em definitivo, é necessário que se possa chegar do imediato. Observe-se que a qualificação de per se notis, conhecidos por si, que se atribui aos princípios, reduz-se à própria qualificação de imediação. Uma proposição per se nota é uma proposição cuja verdade se manifesta pela simples percepção de seu sujeito e de seu predicado. Em outras**

**palavras ela é em definitivo imediata;**

**- necessárias, porque a ciência sendo para Aristóteles o conhecimento certo ou necessário, não pode decorrer senão de premissas igualmente necessárias.**

**Com relação à conclusão, os princípios devem ser**

**- anteriores (ex prioribus) : trata-se aqui de anterioridade de natureza ou formal;**

**- mais conhecidos (notioribus) : não se pode demonstrar evidentemente o mais conhecido pelo menos conhecido;**

**- causas da conclusão**

**(causis): trata-se, nós o vimos, de uma propriedade necessária das premissas do silogismo.**

**Multiplicidade e ordem dos princípios. - Pode haver acima de uma mesma demonstração tôda uma hierarquia de princípios explícitos e implícitos. Pode-se colocar a questão da ordem e das relações dêstes princípios entre êles mesmos e em relação às demonstrações.**

**Uma primeira distinção é a dos princípios próprios e dos princípios comuns. Os princípios próprios são os que convêm imediatamente a uma determinada demonstração: são os verdadeiros princípios, pràticamente as premissas. Os princípios comuns são aquêles que, devido à sua generalidade, podem convir a várias demonstrações; em regra geral, são os princípios mais elevados que comandam, do alto, os silogismos.**

**Entre os princípios comuns, deve-se colocar à parte a grande categoria dos que são comuns a tôdas as demonstrações, quer dizer a tôdas as atividades do pensamento. São êles os axiomas denominados "propositiones", "maximae propositiones", "dignitates" (cf. II Anal. I, 1. 5, n.os 6-7); na lição precitada, nos foi proposto o exemplo do princípio de não-contradição: "affirmatio et negatio non sunt simul vera". Os princípios gerais da metafísica, as proposições imediatas ou per se notae definidas acima, entram nesta categoria que S. Tomás assim caracteriza: "tôda proposição cujo predicado está implicado na noção do sujeito é, em si mesma, imediata e conhecida por si... quaelibet propositio cujus praedicatum est in ratione subjecti est immediata et per se nota quantum est in se."**

**As proposições supremas são também divididas em per se nota omnibus e per se nota solis sapientibus. As primeiras são princípios muito simples, como o princípio de não-contradição, do qual os**

**têrmos são necessàriamente conhecidos por todos e são assim evidentes para todo espírito. As segundas são formadas de têrmos mais técnicos cuja conveniência só é manifesta quando é conhecida a definição dêles. Seria, notadamente, o caso de alguns postulados matemáticos.**

**Em tôdas essas questões, Aristóteles e S. Tomás colocam ora a hipótese de uma única demonstração determinada, ora a de tôdas as demonstrações que poderiam constituir uma ciência. Essas duas considerações se completam, aliás, uma vez que a ciência não é senão um conjunto de demonstrações.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

### *9. As espécies da demonstração.*

**Nas páginas precedentes, tivemos em vista sobretudo a demonstração rigorosa ou perfeita, ideal que só raramente é atingido. Aristóteles e S. Tomás entretanto dão ainda a alguns raciocínios menos perfeitos a denominação de demonstração (Aristóteles, II Anal. I, C. 13, 78 a 21; S. Tomás, I. 23-25). Nestas passagens, êles fazem apêlo a uma dupla distinção que permite classificar as diversas espécies de demonstrações.**

**A demonstração propter quid é aquela a respeito da qual falamos pràticamente até aqui, quer dizer, aquela que faz conhecer a razão de dependência de uma propriedade em relação a um sujeito. Tal demonstração é sempre a priori ou pela causa. Demonstra-se, por exemplo, desta maneira que, o homem tem a "risibilitas" porque êle é racional, ou que Deus é eterno porque êle é imutável, a imutabilidade sendo a razão própria da eternidade. - A demonstração quia est, sem nos mostrar a razão da conclusão, nos assegura, entretanto, de sua verdade. Distinguem-se duas espécies de demonstrações quia est.**

**A demonstração quia a posteriori é aquela na qual se demonstra uma causa a partir de seu efeito. Importa observar que essa demonstração não é rigorosa senão quando feita per effectum convertibilem, quer dizer, quando se pode inverter-lhe os extremos e o têrmo médio, visto terem todos a mesma extensão. O exemplo de Aristóteles e de S. Tomás é o seguinte: "os planêtas estão próximos porque não cintilam".**

**Omne non scintillans est prope**
**Planetae sunt non scintillantes**

**Ergo planetae sunt prope**

**Fundamentando-se na experiência, concluiu-se que os planêtas estão próximos porque não cintilam. Isso é verdade, mas um tal silogismo não é fundamentado na razão porque, em física aristotélica, não é a não-cintilação que é a razão da proximidade dos planêtas mas, pelo contrário, é a proximidade que explica a não-cintilação. De sorte que em silogismo propter quid é necessário dizer:**

**Quod prope est non scintillat**
**Atque planetx sunt prope**

**Ergo planetae non sunt scintillantes**

**A demonstração quia a priori é aquela na qual se demonstra a existência de um fato ou de uma verdade, não pela causa imediata, mas por uma causa mais elevada, a qual é impotente para nos dar a razão explicativa própria. S. Tomás nos propõe êste exemplo: "um muro não respira porque êle não é um animal", raciocínio que se desenvolve no seguinte silogismo de 2.a figura:**

**Omne respirans est animal**
**Atqui nullus paries est animal**

**Ergo nullus paries**

**respiret**

**Supõe-se que o têrmo médio "animal" não é a razão própria da respiração; há animais, os peixes, por exemplo, que não respiram. Para se ter uma verdadeira demonstração propter quid, seria necessário fazer intervir o verdadeiro têrmo médio causa, e dizer por exemplo: "os muros não respiram porque êles não têm pulmões".**

**Aristóteles e S. Tomás encaram à parte o caso que encontraremos mais tarde, no qual as demonstrações de ciências diferentes convergem para um mesmo fato, a ciência superior demonstrando então o propter quid e a ciência inferior o quia. Por exemplo, a medicina prova experimentalmente que as feridas circulares cicatrizam mais lentamente, o que, supunha-se, então, a geometria podia demonstrar a priori.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

### *10. A Ciência.*

**Já falamos resumidamente da ciência, a propósito da demonstração. Essas duas noções sendo solidárias, vamos agora voltar a êste assunto para tratá-lo em tôda a sua amplitude, Devemos observar que a partir de agora não consideraremos mais sòmente a conclusão particular deu m dado silogismo, que é como o elemento da ciência, mas antes o conjunto das demonstrações que constituem uma disciplina científica e, mais geralmente ainda, o sistema total das ciências.**

**Uma ciência pode ser considerada sob dois pontos de vista: objetivamente, como o desenvolvimento das proposições que a constituem e subjetivamente, ou seja como habitus, enquanto ela é uma disposição ou um aperfeiçoamento de nossa inteligência relativamente a um certo objeto. Os modernos, quando falam de ciência, pensam quase que exclusivamente no primeiro dêstes aspectos, enquanto que para os antigos, a consideração do hábito tinha também o mesmo interêsse. Essas duas noções da ciência, aliás, se correspondem, pois, a ciência como percepção objetiva das conclusões é como o próprio hábito, um efeito da demonstração.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

### *11. O lugar da ciência entre os hábitos intelectuais.*

**Dissemos que a ciência, considerada subjetivamente, era um hábito.**

**Que é um hábito? - Chama-se hábito uma disposição de uma potência da alma tendo em vista o fim intencionado pelo sujeito, in ordine ad finem. Dessa relação essencial ao fim, segue-se que o hábito é necessàriamente uma modificação boa ou má: uma disposição orientando para o fim autêntico é boa, no caso contrário, é má. Isto posto, ser-nos-á possível perceber o sentido da definição clássica do hábito:**

***dispositio secundum quam aliquis disponitur bene vel male***

**Sob o ponto de vista predicamental, o hábito pertence à categoria qualidade, da qual êle é a primeira das quatro espécies (habitus, potentia, passibiles qualitates, figura). - Observemos ainda que os hábitos podem encontrar-se em diversas potências da alma: apetite sensível, vontade, inteligência. Evidentemente, aqui nos interessam os hábitos que têm como sujeito a inteligência, os hábitos intelectuais.**

**Aristóteles enumerou cinco dêles, três especulativos, (inteligência, ciência, sabedoria) e dois práticos (prudência e arte). Estes dois grupos de hábitos distinguem-se pelo fim intencionado: os hábitos especulativos têm como fim o puro conhecimento, enquanto que os hábitos práticos são ordenados para a ação. Falemos, de início, dos segundos.**

**Hábitos práticos. - A prudência se distingue da arte por ter como matéria a atividade imanente ou moral, os atos humanos: ela é a regra dêsses atos (recta ratio agibilium); a arte é o conhecimento racional como regra da atividade exterior ou prática (recta ratio**

**factibilium).**

**Hábitos especulativos. - A inteligência é a percepção imediata dos princípios. Como já o sabemos, ela não é o resultado da ciência, mas se encontra em seu próprio princípio. A ciência e a sabedoria são igualmente hábitos que nos dispõem ao conhecimento pela causa; porém, enquanto a ciência demonstra pela causa própria e imediata, a sabedoria vai até às causas primeiras. Tôdas estas distinções são bem analisadas nêste texto de S. Tomás (I-II. q. 57, a. 2):**

***"A virtude intelectual especulativa é a que aperfeiçoa o intelecto especulativo na consideração do verdadeiro, que é sua melhor obra. Ora, o verdadeiro pode ser atingido de duas maneiras: ou enquanto conhecido por si próprio, ou enquanto conhecido por intermédio de um outro. O que é conhecido por si tem papel de princípio e é percebido imediatamente pela***

***inteligência. É devido a isto que o hábito que aperfeiçoa a inteligência com relação a tal percepção é chamado "inteligência", no sentido de hábito dos princípios. Quanto ao verdadeiro que é conhecido por um outro, êle não é imediatamente percebido pela inteligência, mas por uma pesquisa da razão, e tem um papel de têrmo final. E isto pode-se produzir de duas maneiras diferentes: de uma parte, de tal maneira que êle seja último em seu gênero particular (de conhecimento); de outra parte, de maneira que êle seja têrmo último de tôdo o conhecimento***

***humano... Neste último caso, tem-se a "sabedoria" que considera as causas mais elevadas... Com relação ao que é o último em tal ou tal gênero das coisas conhecíveis, tem-se a "ciência" que dêsse modo aperfeiçoa a inteligência."***

**Vê-se que a Ciência é tomada, nesta classificação, segundo sua significação mais restrita, como a demonstração pelas causas inferiores e próximas; neste sentido, as matemáticas e a física são ciências. A sabedoria filosófica superior, a metafísica, é tomada, nêste texto, como algo à parte, relativamente à ciência. Relembremos que Aristóteles dá muitas vêzes a êsse têrmo de "ciência" uma extensão bem maior, de sorte que a metafísica, que é também um conhecimento pelas causas (pelas causas supremas), pode reivindicar o qualificativo de ciência.**

---

### *12. Principio da classificação das ciências.*

**Como já o dissemos, as ciências para S. Tomás não se distinguem pela diferença material dos sêres que estudam, mas segundo o ponto de vista que é visado nesses sêres. É a tese geral que se exprime quando se afirma que as ciências, como aliás todos os hábitos, são especificadas por seu objeto formal. Dizendo-o de outra forma, as ciências são como organismos intelectuais que podem se relacionar a coisas materialmente muito diversas mas tôdas consideradas sob um mesmo aspecto. Ao inverso, um mesmo objeto material pode ser considerado sob pontos de vista diferentes por ciências diferentes. O "nariz achatado" do exemplo de Aristóteles é assim, em sua curva, objeto da geometria, enquanto que sob o ponto de vista de sua compleição física, é objeto da física.**

**Observe-se que a tradição filosófica, mesmo escolástica, nem sempre permaneceu fiel a êsse princípio. Os modernos, sob a influência de Wolf, dividiram a metafísica em ontologia, ciência do ser, em teodicéia, ciência da alma, e cosmologia, ciência do mundo. É certo que essas distinções não carecem de fundamento, mas tendem a substituir, na divisão da filosofia, pontos de vista de separação material por diferenças formais de objetos. Ciência e filosofia perdem, assim, alguma coisa da forte estrutura racional que haviam recebido na sistematização precedente.**

**Antes de abordar o problema do fundamento preciso da distinção das ciências, não será inútil esclarecer algumas dificuldades que provêm do entrecruzamento de dois pontos de vista na doutrina tomista da ciência.**

**Considerando a ciência em sua estrutura lógica, discernimos aí três elementos constituintes: subjectum (freqüentemente designado pela expressão genus subjectum), passio propria e principium. Em última análise, é do princípio, que constitui como que o laço lógico do sujeito e do predicado, que provém a especificidade de uma ciência.**

**Se nos colocamos na linha do hábito: encontramos diante de nós o objeto, o objeto material, se se trata da realidade considerada no todo que ela é: o objeto formal quando se retém o aspecto particular sob o qual a realidade é atingida. Por sua vez, o objeto formal se subdivide em objeto formal quod (ratio formalis quae attingitur) e**

**objeto formal quo (ratio formalis sub qua). O objeto formal quod é, no objeto, o próprio aspecto de ser que é atingido pelo hábito (ens in quantum ens no caso da metafísica); o objeto formal quo é, vindo da inteligência, o princípio formal que dá a uma ciência sua luz própria. Exemplificando, no caso da visão, diremos que o objeto visto (o muro, o céu) representa o objeto material desta atividade sensorial; que a côr é seu objeto formal quod, enquanto que a luz seria seu objeto formal quo. É o objeto formal quo, ou a luz intelectual, que determina, aplicando-se sôbre o objeto material, o objeto formal quod. Êle corresponde mais ou menos ao principium do primeiro vocabulário. Não se pode estabelecer um paralelismo tão estrito entre os outros elementos dos dois conjuntos, poisa passio propria, tanto quanto o subjectum são marcados pelo objeto formal quod.**

**As ciências se distinguem, portanto, pelo seu objeto formal quo; sua diversidade, dizendo-o de outra forma, procede do espírito e, sob um outro ponto de vista, dos princípios que êle encerra (cf. II Anal., I, l. 41, n.10-11).**

***"[Aristóteles] não busca a razão da diversidade das ciências na diversidade de seus sujeitos, mas na de seus princípios. Êle diz, com efeito, que uma ciência difere de outra por ter outros princípios...***

***Para se evidenciar isto, convém saber que não é a diversidade material do objeto que diversifica o***

***hábito, mas sòmente sua diversidade formal. Como, portanto, o objeto próprio da ciência é "o que pode ser sabido" (scibile), não se diferenciarão as ciências segundo a diversidade material das coisas "que podem ser sabidas", mas conforme sua diversidade formal. Do mesmo modo que a razão formal do visível vem da luz, graças à qual percebe-se a côr, assim a razão formal de "o que pode ser sabido" depende dos princípios a partir dos quais tem-se a ciência."***

**A ratio formalis scibilis é tomada, portanto, a partir dos princípios, de onde resulta, em definitivo, a diversidade e a especificidade das ciências. Os princípios, entretanto, não são para S. Tomás o fundamento noético último dessa diversidade. Este se acha na imaterialidade. Portanto, como se poderá operar a passagem para**

**êsse nôvo ponto de vista? S. Tomás no-lo explica no De Trinitate (q. 5, a. 1)**

***"Importa saber que, quando os hábitos ou as potências são distinguidas segundo seus objetos, êles não o são por qualquer diferença dêstes objetos, mas segundo aquelas que concernem a êstes objetos enquanto tais... Resulta disto que as ciências especulativas devem ser divididas conforme a diferença dos objetos de especulação considerados enquanto tais. Ora, em um objeto de especulação, enquanto êle se relaciona***

***com uma potência especulativa, há alguma coisa que vem da potência intelectual, e alguma coisa que vem do hábito pelo qual a inteligência se acha aperfeiçoada. Da inteligência lhe advém ser imaterial, já que esta faculdade, ela própria, é imaterial... E, é assim que, ao objeto de especulação que se relaciona com uma ciência especulativa lhe é próprio o estar separado da matéria e do movimento ou implicar estas coisas. As ciências especulativas se distinguem,***

***portanto, segundo seu grau de afastamento da matéria e do movimento."***

**Vê-se como S. Tomás passa do "speculabile" ao "immateriale" e acaba assim por relacionar a diversidade das ciências com os graus de imaterialidade. Uma coisa é tanto mais inteligível, ou inteligente, quanto ela é mais imaterial; assim o anjo, mais elevado que o homem na ordem da imaterialidade, é também mais inteligível e mais inteligente do que êle. Observemos que por imaterialidade não se deve entender sòmente aqui precisamente a ausência da matéria física, "carentia materiae", mas antes a independência em face das condições que resultam da matéria, "elevatio super conditiones materiae": formalmente, é a não potencialidade.**

**A classificação aristotélica das ciências é dominada pela famosa distinção dos três graus de abstração ou de materialidade, distinção que se enraíza no que há de mais profundo da vida da inteligência. Ela tem como efeito distribuir as ciências (compreendida aí a sabedoria metafísica) em três grandes classes racionalmente distintas: física, matemática e metafísica. Esta classificação já era aproximativamente a de Platão, e pode-se dizer que ela é comum na história do pensamento. Todavia, no tomismo ela tem uma significação muito precisa que é função nossa determinar.**

**Podemos considerar nosso objeto de conhecimento segundo três graus de abstração ou de imaterialidade. A cada um dêsses graus, deixa-se uma certa parte de matéria de que se faz abstração e pode-se conservar ainda uma outra parte de matéria. - Segundo se considere a parte da matéria que se deixa ou a que se conserva, ter-se-á duas maneiras de caracterizar cada um dos graus de abstração, sendo a segunda denominada por S. Tomás secundum modum definiendi.**

**Recordemos aqui algumas precisões de vocabulário. Quando S. Tomás (I q. 85, a. 1 ad 2) fala "materia signata", "materia sensibilis", "materia intelligibilis", que é que se deve entender por essas**

expressões? A materia signata ou individualis é a matéria enquanto ela é princípio de individuação (haec caro, haec ossa). A matéria sensibilis ou communis é a matéria enquanto ela é princípio das qualidades sensíveis e do movimento. A materia intelligibilis é a matéria enquanto ela é sujeito da quantidade e das determinações da ordem da quantidade.

Isto pôsto, (I. q. 85, a. 1, ad. 2), o primeiro esfôrço da inteligência abstrativa consiste em considerar as coisas independentemente dos sêres particulares que atingem nossos sentidos. Obtém-se êste objeto abstraindo-se "a materia signata vel individuali": 1. grau de abstração. - O segundo esfôrço da inteligência abstrativa consiste em considerar as coisas independentemente de suas qualidades sensíveis e de seus movimentos, para reter sòmente suas determinações de ordem quantitativa. Eu abstraio "a materia sensibili et motu": 2. grau de abstração. - O terceiro esfôrço da inteligência abstrativa consiste em considerar as coisas independentemente de tôdas as condições materiais. Tem-se, então, o objeto metafísico, o qual é totalmente separado da matéria: 3. grau de abstração.

Pode-se também caracterizar os graus de abstração segundo a matéria que resta e permanece, portanto, incluída na definição do têrmo médio (S.Tomás, Metaf., VI, l.I; Coment. s/De Trinitate, q. 5, a. 1). O objeto físico é aquêle que não pode existir, "esse", nem ser definido sem a matéria sensível; êle depende dela "secundum esse et rationem". O objeto matemático será definido sem a matéria sensível, se bem que não possa existir fora dela; êle depende dela "secundum esse non secundum rationem". O objeto metafísico é definido sem qualquer matéria; êle não depende dela "nec secundum esse nec secundum rationem". Tudo isto está perfeitamente caracterizado neste texto do De Trinitate (q. 5, a. 1)

***“... há coisas que dependem da matéria quanto à sua existência e quanto ao conhecimento que se pode ter delas: tais são as coisas em cuja definição está implicada a matéria sensível e que, portanto, não podem ser compreendidas sem essa matéria; assim, na definição do homem, é necessário incluir a carne e os ossos. Destas coisas trata a Física ou Ciência da natureza. Há outras coisas que, se bem sejam dependentes da matéria quanto à sua existência, não dependem dela quanto ao conhecimento que se pode ter a seu respeito, visto***

***que sua definição não inclui a matéria sensível; assim se verifica quanto à linha e o número. Destas coisas trata a Matemática. Há, finalmente, outros objetos de especulação que não dependem da matéria em sua existência, porque êles podem existir sem matéria: seja porque jamais estão na matéria, como Deus e o anjo, seja porque em certos casos êles implicam matéria e em outros, não, tais como a substância, a qualidade, a potência e o ato, o uno e o múltiplo, etc. De tôdas essas coisas trata a***

***Teologia, chamada Ciência divina devido ao fato de que o mais importante de seus objetos é Deus. Denomina-se, também, Metafísica..."***

**Depois de Caietano (De Ente et Essentia, Proemium) e de João de S. Tomás (Curs. Phil. Log., II.a p.a, q. 27, a. 1) numerosos intérpretes modernos consideram que a abstração sôbre a qual se fundamenta objetivamente a diversidade das ciências não deve ser entendida como abstração total, quer dizer, abstração lógica de um predicável com relação a seus inferiores, mas como abstração formal, a qual distingue as razões formais dos aspectos materiais. As noções abstratas nas ciências têm valor de universal com relação aos têrmos dos quais elas procedem, mas é por sua razão formal objetiva e não por sua universalidade que elas são constituídas em tal ou tal grau do saber.**

**Restar-nos-ia mostrar que essa teoria dos graus de abstração, que à primeira vista se apresenta como um mecanismo mental de certa rigidez, corresponde em S. Tomás a uma atividade de espírito muito mais diversificada. Na realidade, o processo de formação do objeto em cada grau de abstração corresponde a uma atividade muito original; isto é verdade sobretudo no nível metafísico, onde S. Tomás, em seu Comentário sôbre o De Trinitate de Boécio (q. 5, a. 3), substitui o têrmo de abstração, reservado aos graus inferiores do saber, pelo de separação. Voltaremos, no momento oportuno, a essas importantes discriminações.**

**A cada um dêsses graus corresponde uma das três grandes partes da filosofia: a física, a matemática e a metafísica. Mas no interior ou nos intervalos dêstes três grandes estágios do saber, podemos distinguir planos intermediários de inteligibilidade.**

**No interior de cada grau, inicialmente, poder-se-á distinguir**

**modalidades mais ou menos abstratas; isso é constatável sobretudo no 2. grau, no qual S. Tomás discernia já um plano geométrico menos abstrato e um plano aritmético mais abstrato. Hoje, seria sem dúvida necessário superpor-lhe um plano algébrico.**

**Pode-se ainda variar a inteligibilidade das ciências constituindo espécies de intermediários entre os graus de abstração, o que S. Tomás, em seguida a Aristóteles, chamou de scientice medite. Consegue-se isso iluminando o sujeito de uma ciência de grau inferior com os princípios tomados de um grau superior de abstração (subalternação). Os antigos propunham os exemplos da perspectiva ou ótica, da música e da astronomia. Hoje seria necessário incluir nessa categoria todo o conjunto compreendido sob o nome de física matemática. As ciências intermediárias são, graças a princípios tirados de uma ordem mais elevada, mais inteligíveis que as ciências que se acham ao nível de seu próprio sujeito. Entretanto, observa S. Tomás, elas são ciências de grau inferior, "dicuntur esse magis naturales quam mathematicae", e isso porque a especificação se faz essencialmente pelo têrmo e, o têrmo dessas ciências intermediárias se acha no grau inferior.**

**Será necessário acrescentar que um vez constituídos os diversos planos de inteligibilidade ou os graus do saber, poder-se-ão distinguir as ciências particulares, em cada grau, pela divisão do seu sujeito. A ciência das plantas será, assim, uma subdivisão da física. Tais ciências particulares são chamadas subalternadas em razão de seu sujeito.**

**Metafísica e Matemática estão em um grau de inteligibilidade suficientemente elevado para que se possa organizá-las sem muita dificuldade; não se dá o mesmo com relação às ciências da natureza que, permanecendo mais engajadas na matéria, fazem surgir questões muito mais complicadas. Por isso, iremos examiná-las à parte.**

**Existe uma ciência física demonstrativa, que procede a partir das definições e dos princípios das essências naturais, e que procura explicar as propriedades dessas essências. Foi o que os antigos compreenderam quando tentaram constituir uma ciência explicativa dos fenômenos da natureza, a Philosophia naturalis. Infelizmente, entretanto, não conhecemos senão de maneira muito imperfeita essas essências naturais que deveriam servir de ponto de partida para nossas demonstrações. O que faz com que essa ciência**

**dedutiva da natureza não chegue, o mais freqüentemente, na realidade, senão a generalidades ou a conclusões hipotéticas: os fenômenos observados permanecerão, em sua maior parte, fora de sua apreciação.**

**Deveremos por isso renunciar completamente ao conhecimento racional dêsses fenômenos? Não, porque em um nível inferior podem-se constituir, e, de fato, se constituíram, ciências particulares que se aplicam ao detalhe dos fenômenos. O que é necessário observar bem, é que de uma parte essas ciências não estão em continuidade perfeita com a philosophia naturalis, e que, por outra parte, elas não podem nos dar senão um conhecimento aproximado e relativo da essência das coisas, que permanece sempre velada. As conclusões da física moderna não são, em grande parte senão sinais mais ou menos denunciadores da verdadeira natureza das coisas.**

**Levando-se em conta tôdas as observações precedentes, é-nos possível estabelecer o seguinte esquema que resume a classificação das ciências teoréticas, segundo a filosofia de S. Tomás**

**3o. grau de imaterialidade: Metafísica**

**2o. grau de imaterialidade: Matemática, Física matemática**

**1o. grau de imaterialidade: Filosofia da natureza, Ciências da natureza**

# XI

# TÓPICOS - SOFISMAS - RETÓRICA

### *1. Os Tópicos.*

**Agruparemos em um último capítulo algumas reflexões sôbre os últimos livros da lógica de Aristóteles, inclusive a Retórica.**

**Os livros dos Tópicos, que se julga terem sido compostos antes dos Analíticos, compreendem duas partes principais: os Livros I e VII, 3 a VIII, constituindo uma introdução e uma conclusão e o bloco central dos livros II a VII, 3.**

**O objeto do Tratado dos Tópicos é**

***"Encontrar um método que nos possibilite raciocinar sôbre qualquer problema que poderia nos ser proposto, partindo de premissas prováveis e, no decorrer da discussão, evitar contradizer-nos a nós próprios".***

**Tóp., I, c. 1, 100 a 18**

**Neste têxto inicial, Aristóteles nos dá a nota que caracteriza o raciocínio dialético e o distingue do raciocínio demonstrativo. O raciocínio demonstrativo parte de premissas necessárias e conduzem a uma conclusão científica necessária; o raciocínio dialético parte do provável para chegar a uma conclusão igualmente provável. Por provável, Aristóteles entende "o que parece ser, seja a todos os homens, seja à maioria, seja ao sábio". (I. C. 1, 100 b 21). O provável é definido então, por um critério externo, pelo sinal que permite reconhecê-lo: o testemunho. Notemos que para Aristóteles, se bem que o provável não seja a verdade mesma, reconhecida imediatamente ou cientificamente, deve ser tomado favoràvelmente: é o que se assemelha à verdade, o verossímil. A demonstração dialética difere, portanto, da demonstração científica por sua matéria, mas é preciso observar que ambas utilizam as mesmas formas lógicas: a indução e o silogismo.**

**No c. 2 dos Tópicos, Aristóteles precisa que a prática da dialética pode ter uma tríplice utilidade: é um exercício do pensamento, - permite-nos discutir com quem quer que seja partindo de suas próprias opiniões, - e finalmente é do interêsse da ciência: pois se, de um lado, estamos em condições de discutir o pró e o contra, de uma determinada questão, bem mais fàcilmente estaremos aptos a distinguir o verdadeiro e o falso. Por outro lado, poderemos nos encaminhar na direção dos princípios indemonstráveis das ciências. De fato, Aristóteles quase não explicou a maneira pela qual seria possível utilizar assim a dialética para subir aos princípios das ciências. Em S. Tomás entretanto, podemos encontrar os delineamentos de uma lógica inventiva já nitidamente melhor constituída.**

**O problema geral da dialética consiste em investigar, por meio de premissas prováveis, se determinada conclusão pode' ser aceita,**

**quer dizer, se um certo predicado pertence a um determinado sujeito. Para Aristóteles, êsse problema se subdivide em quatro problemas mais particulares, segundo o predicado pertença ao sujeito como gênero, como definição, como próprio ou como acidente. Perguntar-se-á, por exemplo, se o homem é animal (problema do gênero), se êle tem a capacidade de rir (problema da propriedade), se êle é branco (problema do acidente); cada uma dessas questões devendo ser resolvida, não por argumentos científicos, mas por argumentos prováveis ou a partir de princípios comumente aceitos. Para resolver cada um dêsses problemas, recorrer-se-á ao que Aristóteles chamou de topoi, lugares dialéticos.**

**Os lugares dialéticos são conjuntos de proposições prováveis prontos a entrar como premissas nos silogismos dialéticos e que se acham classificados sob as quatro divisões das grandes questões dialéticas. Quer dizer que quando se levanta uma questão que entra em uma destas categorias (por exemplo: tal qualidade é propriedade de tal sujeito?), encontra-se uma provisão de proposições que permitirão resolvê-la. A enumeração dêstes lugares dialéticos ocupa todo o corpo da obra: lugares do acidente (II e III), lugares do gênero (IV), lugares da propriedade (V), lugar da definição (VI, VII, 3).**

**Os lugares dialéticos são, portanto, premissas, mais especialmente, maiores presuntivas. Citemos, a título de exemplo, os primeiros lugares do gênero: "Se um gênero, pretendido como tal, não pode ser atribuído a uma espécie ou a um indivíduo dessa mesma espécie, êle, na realidade, não é um gênero". - "O atributo que não convém essencialmente a todos os sujeitos aos quais êle pode ser atribuído, não poderia ser seu gênero". - "O predicado ao qual convém a definição de um acidente não é o gênero do sujeito dêsse acidente."**

**Não entraremos em maiores detalhes sôbre os Tópicos de Aristóteles (ver a êste respeito A. Gardeil, La Notion du lieu théologique). Êles são uma tentativa de constituição de um método de discussão absolutamente universal. Enquanto as ciências são circunscritas por seus objetos específicos, a dialética trata de tudo e a partir de princípios comuns admitidos por todos ou por muitos. Aristóteles cedia aqui ao gôsto, da discussão, tão comum entre os Gregos, mas ao mesmo tempo, visava a louvável meta de tornar essas discussões tão fecundas quando possível para a defesa e procura da verdade. Repitamos que, em S. Tomás, a dialética assume de maneira mais firme do que em Aristóteles a estatura de**

**uma disciplina de pesquisa. (Cf. J. ISAAC, La notion de dialectique chez saint Thomas, na Rev. des Sc. Ph. et Th., 1950, pp. 481-506).**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

### *2. Refutações Sofisticas.*

**Os Sophistici elenchi não são senão um apêndice do livro dos Tópicos. Êles se situam, como esta última obra, naquela curiosa atmosfera dialética tão a gôsto do pensamento grego e da qual Platão nos deixou uma evocação tão viva. As "Refutações sofísticas" são os falsos raciocínios que os sofistas imaginavam para confundir seus adversários. Por extensão, elas podem significar todos os falsos raciocínios. De maneira geral, chamar-se-á sofisma a um falso raciocínio que se fizer com a intenção de enganar. Quando o falso raciocínio é pôsto de boa fé, será chamado um paralogismo. Aristóteles distingue duas espécies de sofismas: os que provêm da linguagem (fallacia in dictione) e os que não provêm dela (fallacia extra dictionem).**

**Fallacia in dictione. - Aristóteles enumera seis espécies de sofismas verbais: o equívoco, a anfibologia, a composição, a divisão, o êrro de acento e os êrros provenientes de analogias na forma da linguagem. - O equívoco e a anfibologia para não falar senão destas duas formas de sofismas verbais mais comuns, são ambigüidades tendo como objeto, a primeira uma simples palavra, a segunda uma frase. Exemplo de equívoco: canis, o cão e a constelação.**

**Fallacia extra dictionem. - Aristóteles conta sete delas: o acidente, "a dicto secundum quid ad dictum simpliciter", a "ignoratio elenchi", a petição de princípio, a conseqüente, a "non causa pro causae", a pluralidade das questões. A "ignoratio elenchi" consiste em não provar o que se devia provar, ou, o que dá no mesmo, em ignorar a verdadeira questão que se deveria resolver. Na "petição de princípio", tenta-se provar tomando-se como princípio justamente aquilo que estava em questão.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

### *3. A Retórica.*

**Pode-se relacionar a Retórica com o conjunto dos escritos lógicos do Organon. O próprio Aristóteles nos orienta nesse sentido, ligando-a a várias considerações da dialética. Ambas as disciplinas têm como objeto ensinar-nos a discutir sôbre todos os assuntos, usando sòmente argumentos e princípios comumente aceitos.**

**A finalidade, os meios e as divisões gerais da Retórica estão indicados nos três primeiros capítulos do 1. I. - A Retórica é a arte de persuadir ou, mais precisamente, "a faculdade de ver tôdas as maneiras possíveis de persuadir as pessoas sôbre qualquer assunto". - Os meios pròpriamente oratórios de persuadir são de três espécies. Os primeiros se relacionam com o caráter do orador: êste deve falar com sucesso, inspirar confiança. Os segundos consistem em fazer nascer uma emoção no ouvinte. Finalmente, os últimos, que são tècnicamente os mais importantes, compreendem as provas ou argumentos, pela fôrça dos quais defende-se a verdade da tese que se sustenta. Esses argumentos são de duas espécies: o entimema que é, como já o sabemos, um silogismo truncado; e o exemplo, tipo oratório da indução. - Aristóteles distingue, em seguida, três ramos da Retórica correspondendo a três espécies diferentes de discursos. O ouvinte pode ser ou espectador ou juiz, e isto, seja das coisas passadas seja das coisas futuras. A eloqüência do que é conselheiro nas coisas futuras liga-se ao gênero deliberativo que tem como objeto o útil ou o prejudicial. Os discursos relativos ao passado pertencem ao gênero judiciário e tratam do justo e do injusto. Aquêles que reprovam e os que louvam (gênero epidítico) se ocupam do belo e do honesto.**

**A seqüência da obra de Aristóteles compreende quatro peças principais que não parecem, aliás, perfeitamente ordenadas. Inicialmente, um estudo especial dos três gêneros reconhecidos de discursos (I). Depois, um estudo das paixões e das disposições das diversas categorias de ouvintes (II, 1-18). O final do livro II trata dos lugares comuns na arte oratória. Finalmente, o livro III, que forma um conjunto à parte, trata do estilo e da composição.**

# XII

# CONCLUSÃO

### *1. Valor e importância da Lógica Aristotélica.*

**O ideal lógico de Aristóteles foi o de constituir uma teoria da ciência e, por isso, uma rigorosa teoria da demonstração. Segue-se daí, que a parte essencial do Organon é formada pelos Segundos Analíticos. Os livros precedentes, Categorias, Perihermeneias e mesmo os Primeiros Analíticos, não são, de alguma forma, senão uma preparação. Os Tópicos, e a Refutação dos sofismas representam um conjunto complementar.**

**Voltemos aos Analíticos. Os Primeiros estabelecem as regras do raciocínio correto; os Segundos são dirigidos pela própria definição da demonstração científica e da ciência: "demonstratio est syllogismus faciens scire - scire est cognoscere per causas". A demonstração, portanto, depende do conhecimento das causas e dos princípios sendo que êstes não podem ser demonstrados; pelo menos pode-se recorrer aos últimos princípios que não são adquiridos por ciência.**

**É necessário, portanto, que um outro processo lógico nos coloque na posse dêsses princípios. De maneira geral, êste será a indução. Como a demonstração supõe o conhecimento do têrmo médio, pode-se também dizer que a definição dêsse têrmo médio é princípio e que, em conseqüência, os métodos da definição são também preparatórios para a demonstração. Em definitivo, no conjunto da lógica aristotélica, indução e definição, ao mesmo tempo que conduzem a resultados que têm valor em si mesmos, aparecem também como preliminares da demonstração científica.**

**Será entretanto, permitido afirmar que tôda a lógica aristotélica resume-se na teoria da demonstração científica? Isso seria esquecer todo aquêle complexo de processos menos rigorosos do espírito que encontramos nos Tópicos. Em uma multidão de casos, muitas vêzes temos de contentar-nos com raciocinar sôbre o provável. Por outro lado, a parte efetivamente mais considerável da vida da**

inteligência será sempre constituída por essa atividade de pesquisas e de invenção que, ela também, se vê compreendida, no peripatetismo, sob o título geral de dialética. S. Tomás teve consciência disso, e um estudo atento dos processos metódicos que ele preconizou e utilizou nessa ordem de coisas conduz-nos certamente a resultados novos e interessantes.

Devemos acrescentar que um outro enriquecimento da lógica demonstrativa aristotélica nos é trazido por S. Tomás, com a doutrina ampliada e sistematizada que ele propõe da analogia. A metafísica e o estudo de Deus em particular, empregam processos metódicos que, sem fugir das regras lógicas gerais, lhes são próprios. Ao teólogo cabe êsse estudo.

Que pensar, finalmente, dentro das perspectivas da lógica clássica em que nos colocamos, de todos êsses sistemas novos, de inspiração matemática, que atualmente monopolizam a atenção? Dois caracteres originais são comuns a esses sistemas: por um lado, predominância da relação sôbre o termo, e resolução da "compreensão" na "extensão"; por outro lado, emprêgo incessante e generalizado de algorítmos abstratos que constituem a matéria do discurso.

Esta matematização da lógica oferece vantagens evidentes. Valoriza plenamente a relação como tal, fornece sobretudo, um precioso instrumento, tanto para o contrôle rápido da exatidão de um enunciado, quanto para a análise crítica dos fundamentos da lógica. Mas tal transformação apresenta, em contraposição, graves inconvenientes, não certamente de direito, porém, porque, de fato, a maioria dos lógicos modernos fazem dos algorítmos abstratos a parte essencial da lógica, esquecendo-se de que êles não podem ter senão um papel subordinado! É a ruptura e do "lógico" com o "metafísico" que é de fato, repitamo- lo,a causa de uma oposição entre a lógica clássica e a lógica moderna. O conflito atinge o clímax máximo quando se chega à logística a qual elabora, como se sabe, os algorítmos abstratos de que Boole foi o iniciador. A logística, da mesma forma que as matemáticas, faz corresponder símbolos às realidades, à espécie os termos e as proposições. Daí a substituir o universo do discurso, pelo qual apreendemos a realidade, pelo universo dos símbolos, não falta senão um passo, e êsse passo muito freqüentemente é dado.

Não são, portanto, senão as usurpações e as pretensões ilegítimas

**dêsses novos métodos que se devem contestar. A logística tem seu lugar como instrumento crítico, mas a lógica do conceito e da atribuição conserva também o seu, que é o fundamental. Resta que em tudo isso não se pode prescindir de uma metafísica, sendo que em qualquer hipótese ela permanece a reguladora suprema das demais ciências.**

---


- Anterior
- Índice

# H. D. Gardeil

# Introdução à Filosofia de S. Tomás de Aquino

## SEGUNDA PARTE: COSMOLOGIA

## I

## INTRODUÇÃO

***1. Proêmio.***

**A natureza se manifesta como objeto quase exclusivo das investigações das primeiras gerações de sábios, aos quais a tradição reservou o significativo título de "Físicos". De Tales de Mileto a Empédocles e Anaxágoras, a inteligência grega foi consagrada essencialmente à elaboração de um sistema do mundo. E se, a partir de Sócrates, ciências como a lógica e a moral se voltam para o conhecimento reflexivo do sujeito, tomando, por sua vez, não menos prodigioso, entretanto, o esfôrço dedicado a investigações sôbre a natureza não diminuiu: ao lado da República, Platão escreverá o Timeu e, depois, de Demócrito, Aristóteles voltará com uma renovada curiosidade para a tradição inaugurada pelos pensadores da Iônia.**

**Nêsse primeiro entusiasmo da inteligência, quando os planos do saber não se acham ainda bem distintos, o que se procura elaborar é, ao mesmo tempo, uma filosofia e uma ciência da natureza. Observa-se, aliás, que se algumas disciplinas, como a geometria ou a aritmética, não tardaram a se organizar de maneira pràticamente autônoma, os aspectos filosóficos e científicos do estudo da natureza jamais serão nìtidamente separados entre os Gregos, e sòmente por uma abstração de valor relativo será possível, falar-se de uma história da ciência e de uma história da filosofia com relação ao pensamento helênico.**

**É certo que, apesar de uma certa confusão de objetos e métodos, a ciência e a filosofia da natureza deram juntos seus primeiros passos**

**na Grécia, do século VII ao III antes, de nossa era. Deixando as ciências, ou antes a parte científica dêsse admirável movimento de pensamento para outros estudos, vamos considerar aqui a parte filosófica da obra realizada. De maneira mais precisa, e uma vez que nos voltamos para S. Tomás, é conveniente deter-nos sôbre a filosofia da natureza de Aristóteles. Estes limites aos quais iremos pràticamente nos circunscrever não deverão nos fazer esquecer de que a física do Estagirita, que forma a própria substância da de S. Tomás, não é um acontecimento intelectual isolado, mas pertence a um conjunto de investigações sôbre a natureza extraordinàriamente vivo e fecundo. As alusões muito breves que serão feitas às idéias do tempo serão meras tentativas de uma recolocação, em seu quadro histórico, dêste famoso sistema do mundo de Aristóteles que, apesar de possuir uma consistência própria, não se torna, entretanto, plenamente inteligível senão em seu meio.**

---

- Índice
- Posterior

### *2. O problema da cosmologia aristotélica.*

**O estudo da natureza ou do mundo físico constitui a parte mais desenvolvida da filosofia de Aristóteles, a que certamente êste trabalhador infatigável consagrou seu maior esfôrço. O progresso e a renovação das ciências foram tão grandes porém, que hoje se torna problema extremamente difícil a pretensão de se manter fiel aos princípios do peripatetismo. Eis os dados essenciais.**

**A física constituía para Aristóteles a terceira parte da filosofia teorética; as duas primeiras partes eram a metafísica e as matemáticas. Esta diversificação do saber teorético tinha como fundamento os graus de separação da matéria sob os quais pode-se sucessivamente examinar o objeto de conhecimento: o que mais tarde se chamará os graus de abstração. Assim o físico considera "o ser da natureza" independentemente de seus caracteres individuais, mas ainda dotado, sem dúvida, de suas qualidades sensíveis comuns: o biologista, para retomar o exemplo dos antigos, não estudará "esta carne" ou "êste osso" no que êles têm de particular, mas "a carne" ou "os ossos" em geral. Mais tarde S. Tomás precisará que neste nível faz-se abstração da matéria individual, a materia individuali, conservando-se a matéria sensível materia sensibilis. Sob seu aspecto comum, as propriedades accessíveis aos sentidos - coloração, solidez, sonoridade, etc. - permanecerão, portanto, compreendidas nesta ordem do saber.**

**Sôbre tais bases metodológicas, Aristóteles havia constituído êste extraordinário sistema do mundo, tão poderoso em suas estruturas quanto engenhoso no arranjo de seus detalhes, que devia dominar o pensamento dos vinte séculos seguintes. Sabe-se que a partir do século XVII, graças a uma experimentação renovada e à fecundidade dos processos matemáticos, construiu-se o edifício de. uma massa de tal modo grandiosa e de uma eficácia prática tão superior, que constitui o corpo das ciências físicas modernas. Como esta revolução se operou como reação ao antigo sistema, e, pela utilização de métodos, pelo menos na aparência, inteiramente opostos, nós nos encontramos em presença de dois conjuntos coerentes que pretendem, cada um, nos fazer conhecer o mundo físico, mas que, efetivamente, no-lo mostram sob aspectos muito diferentes. Nestas condições, é possível um acôrdo entre as duas físicas em questão? Julgamos que sim, se cada um dêsses**

**conhecimentos se encontrar reconduzido às suas próprias possibilidades: se, em particular, a física peripatética se achar purificada de todo um aparato científico evidentemente caduco e se, eventualmente, a física moderna abandonar certas pretensões de se erigir em sabedoria suprema, o que não é de sua alçada.**

**Uma tal solução do conflito em seus princípios, repousa sôbre o fato de se poder considerar os fenômenos da natureza sob dois pontos de vista diferentes:**

**- ou limitando-se a determinar os caracteres ou as propriedades mais comuns, fundamentando-se para tanto sobre os mais simples e mais imediatos dados experimentais; desta forma, procurar-se-á as condições universais da mudança como tal e a quais princípios últimos dever-se-á reconduzi-los (átomos, elementos, matéria-prima etc.), e nesta direção poder-se-á conservar Aristóteles como guia para constituir uma filosofia da natureza em**

**seu sentido próprio;**

**- ou restringindo-se à procura das condições especiais de tais fenômenos particulares (queda dos corpos, magnetismo, evaporação etc.), situando-se no mesmo nível da observação e mensuração dêsses fenômenos e, neste caso, será necessário reconhecer que se está no plano da Ciência da natureza, domínio no qual, evidentemente, os modernos se encontram em plano superior.**

**Retomando a precisão trazida por J. Maritain, dir-se-á que, em Filosofia da natureza, continuando a referência aos abjetos percebidos pelos sentidos (1 grau de abstração), apela-se para os princípios de explicação que são da alçada de uma ontologia geral; enquanto que, com relação às Ciências da natureza, fica-se no plano**

**das noções imediatamente controláveis pela experiência e mensuráveis, e no momento em que se recorre a um saber superior, chega-se à abstração matemática. Em face dos fenômenos físicos há, portanto, para nós, dois modos de determinar nossos conceitos: segundo "uma solução ascendente em direção ao ser inteligível, no qual o sensível permanece, porém, indiretamente a serviço do ser inteligível, como conotado por êle; e uma solução descendente em direção ao sensível e ao observável como tais, na qual, sem dúvida, não renunciamos absolutamente ao ser (sem o que não haveria mais pensamento), mas onde êste passa a se colocar a serviço do próprio sensível, e antes de tudo do mensurável, não sendo mais que uma incógnita assegurando a constância de certas determinações sensíveis e de certas medidas, e permitindo traçar limites estáveis cercando o objeto dos sentidos. Tal é a lei de solução dos conceitos nas ciências experimentais. Chamamos respectivamente ontológica (no sentido mais geral da palavra) e empiriológica ou spatio-temporal a êstes dois tipos de solução dos conceitos ou de exploração" (Les degrés du savoir, 1.r ed., pp. 287-288) .**

**Com esta distinção a partir de um plano de explicação filosófica e um plano de explicação científica dos fenômenos da natureza, pode-se, com a vantagem de deixar as ciências físicas se desenvolver de acôrdo com seus métodos próprios e em seus próprios níveis, conservar a possibilidade de raciocinar em filosofia na linha dos princípios aristotélicos. Pelo menos é o que parece poder-se dizer em um primeiro contato.**

**Na realidade, e para uma análise mais próxima, a respectiva limitação dos dois domínios de pensamento não é tão fácil de ser estabelecida como parece à primeira vista. Os resultados científicos não podem ser inteiramente ignorados pelo filósofo da natureza, e suas determinações referentes a noções, tais como finalidade, acaso, espaço, tempo etc., não serão talvez indiferentes ao sábio. É necessário reconhecer, por outro lado, que a distinção precedente não é explícita em Aristóteles que, muito confiante nas possibilidades da dedução a priori, apresenta em um conjunto homogêneo o que acabamos de relacionar com processos metódicos diferentes. A própria obra, na qual temos que refletir, embora conservando o valor filosófico, como poderemos verificar, deve ser, portanto, inteiramente revista.**

**Aquêle que hoje desejasse constituir uma cosmologia sob a inspiração do Estagirita deveria proceder em dois tempos:**

**inicialmente, por uma crítica contínua, separar na física aristotélica o que há de durável de tudo o que é cientificamente ultrapassado; e sôbre esta base - que se iria sem dúvida ampliar, pelo menos do ponto de vista dos princípios matemáticos reconstruir um sistema puramente filosófico.**

**Aqui, nossa ambição será mais modesta. Sem deixarmos de fazer algumas discriminações elementares e de nos referirmos, quando necessário, a teorias mais atuais, desejaríamos, antes de tudo, dar uma idéia objetiva do sistema do mundo, como o concebeu Aristóteles. E ademais como pretendemos permanecer no nível dos princípios, pràticamente não passaremos além da parte filosófica dêsse sistema, - a mais autênticamente válida e pouco teremos que nos inquietar com a renovação das idéias científicas.**

---

### *3. Objeto e divisões da filosofia da natureza.*

**O peripatetismo tem sôbre esta questão fundamental uma doutrina bem fixada, cujo valor parece permanente. Para Aristóteles, o mundo da natureza era, antes de tudo, o da mudança perpétua ou da mutabilidade. Para dar tôda sua significação a esta forma de consciência inicial, conviria evocar as concepções dos primeiros físicas gregos que foram muito sensíveis a esta renovação contínua da qual o universo parece ser o teatro. "Tu não te banharás duas vêzes no mesmo rio", "Tudo passa", proclamou o sábio Heráclito. Sôbre êste aspecto, o Estagirita exprime apenas uma opinião que antes dêle era comum: o ser da natureza em sua essência mesma é mutação.**

**O filósofo da natureza não conceberia portanto ter para sua ciência um objeto formal, subjectum lógico mais adequado que o ser considerado sob a razão mesma da mutabilidade: o que a escolástica chamará ens mobile. S. Tomás dirá (Fís., I, 1. 1):**

***" ... das coisas que dependem da matéria, não sòmente quanto a seu ser, mas também quanto a sua noção, trata a filosofia da natureza, chamada também pelo***

***nome de física. E como o que é material é de si móvel, segue-se que o ser móvel é o sujeito da filosofia da natureza".***

***"... de his vero quae dependunt a materia non solum secundum esse, sed etiam secundum rationem, est naturalis quae physica dicitur. Et guia hoc quod habet materiam mobile est, consequens est quod ens mobile sit subjectum naturalis philosophiae".***

**Neste importante texto, S. Tomás liga esta "mobilidade" que**

**determinou formalmente o objeto da filosofia da natureza, ao caráter material dos, sêres que ela considera: como tal, o ser material é mutação, enquanto que, ao inverso, o ser imaterial aparecerá imóvel. Deve-se observar logo que "móvel", da mesma forma que "movimento", devem ser entendidos em peripatetismo num sentido muito largo: designam, no mundo da natureza, tôda espécie de mutabilidade ou de mutação possível.**

**A física de Aristóteles pode ser dividida em dois grandes conjuntos. O primeiro, que corresponde aos oito livros da Física, trata do ser móvel em geral. O segundo, que compreende tôdas as outras obras, tem como objeto o estudo dos movimentos e dos móveis particulares. Esta evolução do pensamento, indo dos dados comuns às considerações mais especiais, se justifica por si mesma, uma vez que se trata de apresentar metòdicamente uma doutrina.**

**A organização interna de cada uma dessas partes, sobretudo da segunda, dá lugar a controvérsias. Eis, em todo caso, como, em seu comentário da Física, S. Tomás o entendeu.**

**A física do ser móvel em geral compreende dois estudos: o do próprio ser móvel, Física I-II, e do movimento, Física III-VIII.**

**A física dos movimentos e dos móveis particulares se subdivide de acôrdo com os principais tipos de mudanças e de móveis. Assim, o De Coelo trata dos seres da natureza enquanto sujeitos à primeira espécie de movimento, o movimento local. O De Generatione estuda, por sua vez, o movimento com relação à forma, geração-corrupção, alteração, aumento-diminuição, e os "primeiros móveis", quer dizer, os elementos do ponto de vista de suas transmutações comuns; do ponto de vista de suas transmutações particulares, êsses mesmos elementos são objetos dos Meteorológicos. Os outros livros tratam dos "móveis mistos": "mistos inanimados" no De mineralibus; "mistos animados" no De Anima e as obras que se lhe seguem. (Cf. infra, Texto I, p. 101) .**

**O presente estudo ficará apenas nas considerações comuns sôbre o movimento, permanecendo no quadro mesmo da Física.. Na medida do possível serão respeitadas a ordem e a marcha originais do pensamento dessa obra. Todavia os livros V e VI que tratam de problemas mais especiais e o VII que está intercalado, não serão considerados. Dessa forma, teremos a seguinte apresentação:**

### *4. Elementos bibliográficos.*

**Os textos de base para os mencionados trabalhos de Aristóteles, serão sempre os comentários realizados por S. Tomás, do qual falta ainda acrescentar alguns opúsculos, o De Principiis naturae em particular, o qual será totalmente traduzido mais adiante.**

**Da escola tomista é necessário assinalar pelo menos a obra clássica Philosophia naturalis do Cursus philosophicus de João de S. Tomás (pp. 104-130).**

**A título de iniciação recomendam-se em francês: L'Introdution à la physique aristotélicienne de A. MANSION (2a ed., Louvain, 1946) ; La Philosophie de la Nature de J. MARITAIN (Paris, Téqui, 1935); a introdução à tradução do primeiro livro dos Parties des animaux, de J. M. LE BLOND (Paris, Aubier, 1945).**

---

# II

# OS PRINCÍPIOS DO SER MÓVEL

### *1. Proêmio.*

A ciência, uma vez que deseja ser uma disciplina verdadeiramente explicativa, deve necessàriamente remontar aos princípios. Assim, não devemos nos admirar, vendo Aristóteles, seguindo aliás o exemplo de seus antecessores, começar seu estudo do ser da natureza por uma busca de seus princípios. Princípio, aqui, deve ser entendido no sentido de elemento imanente ou componente; os princípios exteriores da mutação, isto é, as causas eficientes e finais, só serão abordadas mais adiante. A presente exposição se refere, portanto, aproximadamente ao que hoje se denomina teoria da matéria.

Inicialmente tentaremos distinguir as idéias mestras do primeiro livro da Física, especialmente no que se refere aos três princípios: forma, privação, matéria. Depois, à luz dos esclarecimentos dados pelo De Generatione, serão determinados os grandes tipos de mutação, o que permitirá fixar a estrutura profunda dos corpos nos diversos níveis. Considerações complementares sôbre a maneira pela qual devem-se compreender, em peripatetismo, a quantidade e a qualidade do ser físico, e algumas observações sôbre o hilemorfismo comparado a outras teorias da matéria, virão completar êste estudo dos princípios. (Cf. Texto 11, A. Os princípios, p. 101) .

---

### *2. Objeto e plano do primeiro livro da física.*

**Aristóteles se ocupa, antes de tudo, em determinar os. princípios do ser da natureza. Mais precisamente, seu esfôrço tem como objeto a fixação de seu número:**

***"É necessário que haja um único ou vários princípios. Se há um só, que ele seja imóvel... ou em movimento... Se há vários, eles devem ser limitados ou ilimitados, e se êles são limitados e em número superior a um, êles devem ser ou dois, ou três, ou quatro, ou outro número qualquer".***

Fís., c. I 184b, 15-20

**Anotemos êste texto; ele comanda e esclarece portanto o desenvolvimento dos capítulos seguintes. Eis como êstes se dividem:**

**A. Posição do problema dos princípios (c. 1 e c. 2 até 184 b 22).**

**B.Refutação do eleatismo (c. 2, continuação, e c. 3).**

**C. Exposição crítica das teorias dos físicos (c. 4) .**

**D. Determinação efetiva do número dos princípios.**

**- Os contrários são princípios (c. 5).**

**- Necessidade de um terceiro termo, o sujeito (c.6 e c.7).**

**E. Solução das dificuldades do eleatismo (c. 8).**

**F.Os princípios em particular, a matéria (c. 9).**

**Será interessante acompanhar Aristóteles na crítica notàvelmente precisa e cerrada que ele fez às doutrinas anteriores, particularmente ao eleatismo. Éste afirmando a imobilidade do ser, suprimia pràticamente o problema dos princípios, ou do infinitismo, de Anaxágoras. É efetivamente por êste trabalho prévio de informação e de confrontação, que o pensamento pessoal do Estagirita se aperfeiçoou. Para maior brevidade, iremos imediatamente ao essencial.**

### *3. Teoria dos três princípios. Postulado fundamental.*

*"Que seja admitido para nós, como princípio, que os seres da natureza, na totalidade ou em parte, são móveis. Isso, aliás, é manifesto por indução".*

**Aristóteles, Fís., c. 2, 185 a 12**

**A realidade da mudança, realidade manifestada pela experiência, tal é o fundamento admitido como verdadeiro na presente demonstração, como também, pode-se dizer, em tôda a física do Estagirita. A afirmação imobilista e monista dos eleatas, Aristóteles opõe antes de tudo á experiência. A geração, da mesma forma que as outras espécies de mudança, são fatos: o homem que era inculto torna-se realmente letrado, o que era negro ou de uma côr intermediária torna-se branco. O processo de ensinamento ou o do embranquecimento são da ordem do real. Esta simples constatação foi suficiente para colocar em dúvida a doutrina de Parmênides que,**

**por outro lado, chegou a múltiplas inconseqüências. Em oposição a esta doutrina, a física de Aristóteles se afirma imediatamente como uma física da mutação ou do ser móvel.**

**Reconhecer a realidade do movimento implica, ipso facto, em admitir a da multiplicidade. Há multiplicidade sucessiva no ser que muda e ele não pode ser senão composto. Além, disso, a própria multiplicidade dos sêres é também, diretamene, * um fato da experiência. Assim, desde o princípio, o mundo de .Aristóteles aparece múltiplo, da mesma forma que mutável. É .entre tanto a mutação, e não a multiplicidade, que caracteriza pró-, priamente o ser da natureza, porque só êste ser é sujeito ao movimento, enquanto que a multiplicidade se encontra igualmente entre as substâncias imateriais.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

### *4. Os contrários são princípios.*

**Aristóteles, procede à determinação dos princípios em duas etapas. Inicialmente, retomando uma idéia que ele acreditava ter sido comum a tôdas as físicas anteriores, afirma que os contrários são princípios.**

**Consideremos, por exemplo, um corpo que de colorido torna-se branco. A mais simples análise nos mostra que êste processo se efetua entre dois termos: um termo adquirido; a brancura, e um termo inicial, a cor, ou mais precisamente, a não possessão da brancura; há a passagem do não-branco ao branco. Se, de uma maneira geral, chamamos forma o último termo da mutação, seu ponto de partida será a privação desta forma. Será, portanto, possível de se dizer que tôd mutação se efetua entre dois termos opostos: a ausência ou a privação de uma qualquer determinação física e a realidade adquirida desta determinação. Privação e forma, tais são os dois primeiros princípios da mutação.**

**Se estudarmos mais detidamente as razões invocadas por Aristóteles no c. 5 para justificar esta análise, observaremos que ele obedece a uma dupla preocupação: 1 descobrir. termos que sejam independentes um do outro e que sejam primeiros em sua linha, e os contrários (segundo a física antiga), respondem claramente a esta exigência; 2. manter, entretanto, uma certa comunidade entre os termos, assina diferenciados: o branco por exemplo, não vem senão do não-branco (que pertence ao mesmo gênero côr). Assim, portanto, para que as mutações sejam inteligíveis, é necessário que os princípios sejam opostos e independentes um do outro, permanecendo em um mesmo gênero.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

### *5. Necessidade de um terceiro têrmo.*

**Os contrários não podem, entretanto, por êles próprios, dar conta do fenômeno da mutação. Tôda mutação supõe um laço, uma união entre êstes têrmos extremos. Mudar, é tornar-se outro, o que supõe que se permaneça, sob certo aspecto, o que se era. Se houver descontinuidade absoluta entre os têrmos de uma mutação, a própria noção de mutação tornar-se-á ininteligível. Ora, é claro que os contrários não podem representar êste papel unificador: não podem agir um sôbre o outro, nem proceder um do outro; a substância, aliás, não teria contrário: na base da contradição é necessário alguma coisa que não seja oposição a si mesmo. É necessário, portanto, um terceiro têrmo, o sujeito ou a matéria, que servirá de suporte ao processo da mutação e a seus têrmos. O sujeito, inicialmente qualificado como privação, ver-se-á em seguida qualificado como forma: o corpo não-branco tornar-se-á um corpo branco.**

**Aristóteles mostra em seguida que não é necessário supor outros princípios e que particularmente não há um número infinito dêles.**

**Em definitivo, tôda mutação no mundo físico requer:**

**- o sujeito que muda, a matéria,**

**- a caracterização que êle recebe, a forma,**

**- a ausência prévia dessa caracterização, a privação.**

### *6. Solução da dificuldade do eleatismo.*

**A doutrina que se opunha, da maneira mais radical, a esta explicação sôbre a mutação, foi a de Parmênides, à qual Aristóteles acreditou ser útil opor uma nova refutação. Os eleatas declararam o devenir impossível, porque o ser não pode vir nem do ser que já é, nem dó não-ser, o qual não passa de um nada. Na realidade, a geração procede ao mesmo tempo de um certo ser, o do sujeito e, acidentalmente, de um certo não-ser, o da privação. O pretenso dilema comporta um meio têrmo.**

**Mais adiante Aristóteles sugere uma outra resposta, com a qual introduziu uma das mais importantes distinções de sua metafísica: à da potência e do ato. O devenir 'é passagem do ser em potência ao ser em ato: assim, no exemplo tomado acima sôbre o embranquecimento, o branco em potência torna-se branco em ato. A mudança é possível, porque entre o ser e o nada há um estado intermediário que é o do ser, em potência.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

### *7. Conclusão.*

**Três princípios portanto, a matéria-sujeito, a privação e a forma, são necessários para dar conta do fato dá mutação que, ela própria, parece característica do ser físico. Assim considerados em tôda sua generalidade, os resultados desta análise parecem irrecusáveis, e não se vê como a renovação dás idéias científicas possa modificá-los. Aliás, outras vias permitem, no aristotelismo, voltar de nôvo a essas concepções, em particular a determinação das condições de individuação e, correlativamente, da multiplicação das substâncias materiais. Algumas vêzes também recorre-se ao fato de que o dualismo dos, princípios positivos dos corpos, a matéria e a forma, é particularmente apto para dar conta da oposição de certos cônjuntos de propriedades, tais como as de ordem quantitativa e as de ordem qualitativa; êste argumento, entretanto, é menos decisivo.**

**É necessário reconhecer que todos êstes discernimentos não deixam perturbados os espíritos modernos acostumados, a abordar, sob outros aspectos, o estudo dos fenômenos físicos. Entretanto, não é inútil lembrar ser necessário compreender estas análises em função de nossas concepções atuais. É o saber dos séculos precedentes que os condiciona. O papel dado em particular aos contrários na teoria da mutação não adquire todo seu sentido senão quando visto sôbre êste fundo primitivo. Em um simplismo, que por outro lado não é desprovido de profundidade, o mundo pareceu a êstes predecessores de nossa ciência como um campo de luta onde se afrontavam as entidades opostas de frio e calor, do sêco e do úmido, da luz e da escuridão etc.. Daí, fazer dos opostos ou dos contrários os princípios das coisas e de suas transformações, não há senão um passo a dar, que aqui se realiza. Visto na linha das; especulações, de um Anaximandro, de um Heráclito ou de um Empédocles, a doutrina dos contrários de Aristóteles torna-se muito natural.**

---

### *8. Geração absoluta e mutações acidentais.*

**Até o presente, só se cogitou de estabelecer, de maneira geral, o número dos princípios requeridos para a mutação. No primeiro livro da Física, Aristóteles, não leva, aliás, sua análise mais longe. O problema da distinção das diferentes espécies de movimento e, correlativamente, dos diferentes tipos de princípios, não será tratado em tôda a sua amplitude senão no De Generatione (especialmente nos 5 primeiros capítulos)**

***"Devemos",***

**diz êle,**

***"tratar, de maneira geral, da geração e da corrupção absolutas: elas existem ou não, e de que maneira? Falta-nos também considerar os outros movimentos simples, como o crescimento e a alteração".***

De Gener, I, c. 2, 315 a 26

Aristóteles chega à conclusão de que existem dois tipos essenciais de geração: a geração absoluta, ou substancial, que implica na transformação profunda de uma coisa em outra, e a geração relativa, ou acidental, que supõe a permanência de um sujeito ou substrato determinado. Ao primeiro tipo correspondia para os antigos, por exemplo, a transformação por combustão do ar em fogo, ou o nascimento de um vivente; ao segundo tipo, a mudança do homem não letrado em homem letrado.

Em tôda esta discussão, a atenção do Estagirita tem como objeto a geração substancial que antes de tudo é necessário salvaguardar em sua originalidade. Esta, se via, então, comprometida por dois conjuntos de teorias: aquelas que pressupõem um elemento único na origem, e aquelas que admitem muitos elementos especificamente distintos. Para os partidários de um único elemento, Tales, Anaximandro, Anaximenes, a mutação se refere, em última análise, a modificações acidentais de uma substância primordial, água, ar etc. Para os que adotam a opinião oposta, os atomistas, e também Empédocles e Anaxágoras haveria bem ao nível das substâncias uma certa inovação, mas sòmente por associação ou dissociação de elementos distintos pré-existentes: na realidade não se chega por tais processos senão a novos agregados.

Para Aristóteles ao contrário, é necessário afirmar que em tôda geração há a aparição de uma substância verdadeiramente nova ao mesmo tempo que se dá a destruição da substância pré-existente. A nova substância não poderá, portanto, ter em seu princípio nem um substrato qualificado, nem uma pluralidade de elementos já constituídos, ruas uma matéria absolutamente indeterminada. Tal matéria é necessária, porque, já o vimos, em tôda geração é necessário um elemento sujeito. Ora, na geração absoluta, o sujeito não pode ser uma substância, mas, sòmente esta entidade sem determinação positiva à qual se reservará o, nome de matéria

**primeira.**

**Uma dificuldade que se coloca para os modernos. Parece não ter preocupado Aristóteles a do reconhecimento efetivo e do discernimento prático das gerações substanciais. Para êle, são evidências, e o exemplo típico de tais mutações seriam, ao lado do nascimento e da destruição dos, viventes, o das transmutações não menos manifestas dos elementos água, terra, fogo, uns nos outros. Assim, por evaporação a água torna-se ar, e, por aquecimento o ar resulta em fogo. Para demonstrar a realidade das mutações substanciais, tais constatações, é necessário reconhecer, não têm mais para nós virtude necessitante! Somos, aliás, menos seguros que os antigos de possuir a lista exata dos elementos substanciais mais simples, e para nós é sempre difícil distinguir se a tal transformação nas aparências corporais corresponde à aparição irrecusável de uma substância nova, ou se houve simplesmente uma modificação dos elementos pré-existentes.**

**Seja como fôr, a importância das mutações, seguidas de certas transmutações químicas, parece estar mais de acôrdo com o reconhecimento de verdadeiras gerações substanciais. Resta-nos provar de maneira irrecusável a existência destas, o caso privilegiado do nascimento e da destruição dos viventes, caso onde a produção de indivíduos substanciais absolutamente novos parece dificilmente contestável.**

**Há portanto, no mundo físico, ao lado das modificações superficiais ou das, mutações acidentais que são facilmente ob serváveis, verdadeiras gerações e corrupções de substâncias corporais.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

### *9. A estrutura das substâncias corporais.*

**A distinção que acaba de ser efetuada entre os dois grandes tipos de mutação, e que afeta profundidades diferentes da substância corporal, conduz naturalmente à determinação da estrutura do ser físico.**

**Dos três princípios citados, um é negativo, a privação, o qual não tem realidade senão por relação com uma determinação a vir. Este não é evidentemente para ser compreendido no número dos componentes primordiais do ser. Permanecem portanto a forma e o substrato ou a matéria. Tais têrmos têm para Aristóteles uma significação incontestavelmente analógica: o bronze e a configuração da estátua, os materiais e a disposição da casa, os elementos e o misto que êles constituem, as letras e a silaba, mantêm igualmente uma relação de matéria e de forma.**

**Resolvida a distinção mais importante da mutação substancial e da mutação acidental; tôdas estas relações podem ser reduzidas a dois tipos fundamentais:**

**- a relação matéria segunda-forma acidental, correspondente à mutação acidental (matéria segunda sendo tomada aqui no sentido de substrato-substancial)**

**- a relação matéria primeira-forma substancial, correspondente**

**ao caso no qual a substância é totalmente transmutada.**

**São evidentemente os têrmos desta última relação, matéria primeira e forma substancial, que se encontram na base da constituição dos corpos.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

### *10. Matéria, forma, composto substancial.*

***"Chamo matéria o substrato primeiro para cada ser, a partir do qual nasce qualquer coisa, permanecendo imanente e não acidental".***

**Fís., I, c. 9, 192 a 31-32**

**Traduzido por S. Tomás (Coment. Fís., I, 1. 15):**

***"primum subjectum ex quo aliquid fit per se et non secundum accidens, et inest rei iam factae".***

**A matéria é o sujeito primeiro para cada ser, princípio essencial de sua geração, e que permanece quando esta termina.**

**A propriedade característica da matéria, se assim se pode dizer, é sua indeterminarão absoluta. "Chamo matéria o que não é por si, nem qualquer coisa de determinada, nem de uma certa quantidade, nem de qualquer dás outras categorias que determinam o ser". (Aristóteles, Metaf., Z, c. 3, 1029 a 20-21) : neque quid, neque quale, neque quantum, dir-se-á na escolástica.**

**De maneira equivalente, diz-se que a matéria é pura potência: nora est eras actu sed potentia tantum. Isto deve-se ao fato de ser ela o sujeito dêste ato primeiro que coloca um ser na realidade. Se a matéria já era atuada antes de sua informação, será ela a substância. Êste ponto de vista que incontestàvelmente é o do aristotelismo autêntico, foi firmemente mantido por S. Tomás e por seus discípulos contra todos aquêles que desejaram reconhecer na matéria, anteriormente: à infusão da forma, uma certa determinação positiva.**

**Concluir-se-á com Aristóteles (Fís., I, c. 9, final), que a matéria não é pròpriamente "o que existe" nem "o que é engendrado", quod existit vel quod generatur, mas sòmente "o pelo qual", "quo", o composto existe. O verdadeiro sujeito da existência é o composto de matéria e de forma. Deve-sé igualmente dizer que a matéria primeira em si mesma é "uma", no sentido de que nada permite distinguir aí partes atuais; ela não é múltipla senão em potência. Para Aristóteles, afinal; a matéria era não engendrada, eterna. O fato da criação no tempo nos obriga evidentemente a abandonar essas afirmações.**

**A forma substancial é , igualmente princípio imanente e não acidental do ser móvel; ela é o ato primeiro da substância sensível, o pelo qual ela existe e pelo qual ela é tal ser:**

***"id quo res determinatur ad certum essendi modum".***

**Como a matéria, a forma não tem existência independente e não é engendrada. No processo da geração não se deverá mais dizer que as formas são transmitidas de um sujeito a outro. As formas são tiradas, "extraídas" da potência mesma da matéria que .elas vêm atuar. Na metafísica cristã, é necessário, entretanto, fazer exceção para a alma humana criada diretamente por Deus para ser unida a um corpo. Além disso, em razão da unidade essencial do composto, uma matéria não pode ser atuada ao mesmo tempo senão por uma só forma substancial. Esta tese, ardentemente contestada no passado, corresponde certamente ao pensamento de Aristóteles e também ao de S. Tomás.**

**Matéria e forma se unem para dar o composto substancial, quer dizer, o ser concreto, tal como ele se encontra na natureza. Êle é verdadeiramente "o que existe", quod existit. Êle é, em conseqüência, o que é princípio e têrmo da geração e da corrupção substancial, quod generatur et quod corrumpitur. Êle é também o sujeito dos acidentes, e é a êle, como a seu princípio radical, que são relacionadas as atividades do sujeito: "actiones sunt suppositorum", diz-se em filosofia escolástica.**

**Como explicar a unidade do composto? Digamos simplesmente, sem entrar na discussão das escolas, que, para Aristóteles e S. Tomás, matéria e forma se unem imediatamente sena que seja necessário fazer intervenção, como queria Suarez, um modo substancial unitivo. Matéria e forma se determinam diretamente como ato e potência.**

**Restará demonstrar que no composto, o. elemento determinativo, a forma, é ontològicamente primeira: o ser físico é principalmente forma. Esta teoria, do primado da forma, tem um lugar extremamente importante na economia do conjunto do aristotelismo, e será melhor colocada no capítulo consagrado à noção de natureza.**

**As substâncias corporais são, portanto, compostas primordialmente de matéria primeira e de forma substancial. Em um nível mais superficial, e em referência com as mutações que não afetam o ser essencial das coisas, se encontram os pares matérias segundas, formas acidentais. No De coelo e no De Generatione, esta divisão, aparentemente exaustiva, se encontra complicada pela introdução de um tipo de mutação, a mistura de várias substâncias, que, atingindo a estrutura profunda dos corpos, não pode, entretanto, ser reduzida à pura geração substancial. Esta nova junção leva à**

**distinção de duas espécies de corpos físicos: os elementos, que se transformam uns nos outros pela simples geração, e os mistos que resultam da fusão de elementos pré-existentes. Devido à sua evidente semelhança com a moderna teoria dos corpos simples e dos corpos compostos, esta doutrina apresenta, ainda agora, inegável interêsse.**

---

### *11. Os elementos.*

***"Diz-se elemento do que compõe primeiro um ser, sendo ele imanente, e de uma espécie indivisível em uma outra espécie".***

**Aristoteles, Metaf., Delta, c. 3, 1014 a 25**

***"Elementum dicitur ex quo aliquid componitur primo inexistente indivisibili specie in aliam speciem"***

S. Tomás, Metaf. V, 1.4

**Analisando esta definição na passagem citada, S. Tomás a precisa em quatro pontos:**

**- "id ex quo": o elemento é do gênero causa material,**

**- "primo": trata-se da primeira causa material,**

**- "inexistente": o elemento é princípio imanente,**

**- "indivisibili specie in aliam speciem": o elemento não pode ser dividido em partes especificamente diferentes; êle é imediatamente composto de matéria primeira e de forma substancial, e não pode ser reduzido senão por uma corrupção**

substancial, ela própria necessariamente conexa com a geração de um outro elemento.

Na física peripatética os elementos são quatro, água, ar, terra, fogo, nomenclatura aliás corrente naquela época. Não será inútil observar que os corpos naturais que comumente designamos com um ou outro dêsses nomes não eram, nesta teoria, os elementos, em estado puro, mas já compostos onde um dos elementos se encontrava em excesso.

Duas ordens de propriedades notáveis caracterizavam os elementos. Inicialmente êles eram naturalmente localizados, quer dizer que êles tinham cada um um lugar natural em direção ao qual êles eram inclinados por uma fôrça interna: o fogo, em direção ao alto, abaixo da orbe da lua, a terra para baixo, o ar e a água dividindo-se na zonas intermediárias. O pêso e a leveza manifestando estas duas tendências internas dos elementos.

Do ponto de vista qualitativo os elementos apareciam determinados pelos pares de contrários primordiais, o calor, o frio, o sêco e o úmido, da seguinte maneira:

- o fogo é calor-sêco, com predominância de calor

- o ar é calor-úmido, com predominância do úmido

- a água é frio-úmido, com predominância de frio

- a terra é frio-sêco, com predominância de sêco.

Além disso essas qualidades são os princípios ativos dos elementos, em virtude dos quais êles se alteram recìprocamente te; quando a alteração atinge o grau necessário, êles se transformam uns nos outros por simples geração.

Com tal precisão de detalhe, esta teoria dos elementos não passa, evidentemente, para nós, de uma curiosidade arcáica; mas não se afirma que as percepções profundas que o animam tenham perdido todo valor e que não se possa fazer uma transposição de conformidade com a linguagem científica moderna.

As partículas elementares, no nível infra-atômico, não subsistem por transmutações comparáveis às dos antigos elementos?

Ao lado dos, elementos, é necessário reconhecer a existência de mistos ou corpos compostos. Os mistos são corpos que resultam da união de várias substâncias elementares e formam um todo especificamente distinto daquelas. No De Generatione, o esfôrço de Aristóteles se concentra principalmente sôbre o discernimento de um processo de mistura de várias substâncias, que seja distinto da geração simples não se reduzindo à justaposição dos elementos pré-existentes. Duas afirmações resumem seu pensamento: 1. a mistura de várias substâncias é uma verdadeira fusão de elementos substanciais, resultando em uma substância nova, unificada sob uma única forma substancial; 2. os elementos permanecem virtualmente no misto, conservando uma certa atividade própria, e portanto qualquer coisa de suas qualidades particulares. Em seu comentário, S. Tomás assim condensa essa doutrina:

***"Ad hoc quod sit mixtio necesse est quod miscibilia nec sint simpliciter corrupta, nec sint simpliciter eadem, ut prius: sunt enim corrupta quantum ad formas, et remanent quantum ad virtutem".***

**De Gener. I, 1.25**

**Os mistos são, portanto, verdadeiras substâncias, sendo que na estrutura daquelas os componentes permanecem de algum modo, manifestando-se esta sobrevivência no plano da atividade. Por esta engenhosa explicação, Aristóteles procura satisfazer, ao mesmo tempo, aos dados da experiência que parecem, em certos, casos, testemunhar em favor da permanência dos elementos, e rebater a solução atomista da simples justaposição de corpúsculos pré-existentes no misto.**

**Ainda aqui nos encontramos frente à fantasmagoria científica de outra época e do ponto de vista da determinação filosófica, não é**

**certo que se possa ir além da análise da estrutura de nossas modernas moléculas.**

---

### *12. Quantidade e qualidade do ser móvel.*

**As substâncias corporais das quais procuramos com Aristóteles determinar os princípios, se apresentam, de fato, na nossa experiência, como quantificadas e qualificadas: elas têm uma certa grandeza e todo um conjunto de qualidades perceptíveis aos sentidos. Esta quantidade e estas qualidades dos corpos aparecem tão estreitamente solidárias a seu sujeito que certos filósofos negaram que elas fôssem realmente distintas. Descartes, por exemplo, confundiu extensão e substância. Pretendeu-se igualmente, em razão de preconceitos mecanicistas, que as qualidades, sensíveis não tivessem qualquer objetividade, seja no antigo atomismo ou ainda no cartesianismo. Por estas razões, um estudo da substância corporal não pode ser completo sem que. seja determinada a maneira pela qual ela tem relação com a quantidade e a qualidade. Algumas precisões sobre a própria noção de quantidade nos servirão de preliminares.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

### *13. Natureza da quantidade e espécies de quantidade.*

**O próprio têrmo quantidade evoca imediatamente em nossos espíritos uma multidão de objetas, ou a extensão própria a cada um dêles: todo um conjunto de propriedades, divisibilidade, mensurabilidade, localização, etc., ligando-se a esta primeira percepção. Qual dêsses aspectos exprime mais formalmente a essência mesma da quantidade?**

**Para Aristóteles, é o fato de constituir um todo divisível em partes intrínsecas distintas. S. Tomás dirá (loc. cit.) :**

***"quantum dicitur quod est divisibile in ea quae insunt",***

**e precisa que a diferença dos elementos que não existem, senão virtualmente no misto, e diferentemente das, partes essenciais, matéria e forma, que são incapazes de ter uma existência isolada, as partes da quantidade são, como tais, aptas a constituir, verdadeiras coisas. São, dir-se-á em lógica, partes integrantes.**

**Os comentadores de S. Tomás, João de S. Tomás por exemplo, para definir a quantidade colocam primeiramente o fato de ordenar ou desenvolver as partes relativamente ao todo: a quantidade é assim o que dá à substância o ter partes exteriores umas às outras segundo certa ordem. A concepção precedente, esta acrescenta a precisão de uma situação relativa das partes com relação ao todo; no fundo as duas definições redundam no mesmo.**

**A concepção de quantidade como ordem de partes se acrescenta imediatamente a propriedade, já assinalada, de divisibilidade, e devido ao fato de serem homogêneas estas partes, a de mensurabilidade.**

**Refletindo sôbre as condições da quantidade, tais como nos aparece no mistério da Eucaristia, onde o Corpo de Cristo é contido sob as espécies do pão com sua quantidade própria, os teólogos vieram a distinguir da ordenação interna das partes da quantidade sua ordenação relacionada aos corpos envolventes, o que se chama sua extensão externa ou espacial. No mistério precedente, é esta última propriedade que se acha miraculosamente privada de seu efeito: o Corpo de Cristo tem ainda, sob a hóstia, suas partes integrantes distintas, mas elas não se relacionam mais a outros corpos, como um lugar.**

**O fato de serem, na hipótese comum, localizadas, ou de ocuparem um lugar, possibilita enfim para as partes da quantidade a prerrogativa de serem impenetráveis: de potência natural, um mesmo lugar não pode .ser simultâneamente ocupado por dois corpos.**

**Duas grandes formas de quantidade se nos apresentam espontâneamente: a quantidade de extensão ou de grandeza dimensível, e o número. A distinção muito antiga das disciplinas matemáticas fundamentais, geometria e aritmética, apenas transporta para o plano científico esta percepção de senso comum. Nós a reencontramos no peripatetismo, mas aprofundada pela diferença característica da continuidade. A quantidade dimensível é então denominada quantidade contínua ou "concreta", e a quantidade de multidão, quantidade descontínua ou "discreta".**

**Para Aristóteles, o contínuo é uma totalidade na qual as partes não sòmente se tocam (simples contigüidade) mas também se confundem. A quantidade concreta será portanto aquela na qual as partes não estão atualmente separadas, ou são contínuas "quod est divisibile in partes continuas". Assim uma linha é divisível em porções de linha na qual as partes estão atualmente confundidas. No interior da quantidade concreta deve-se distinguir: o contínuo simultâneo, linha, superfície, volume, que pertencem por si ao predicamento quantidade, e o contínuo sucessivo, movimento, tempo, que não é quantidade senão de maneira derivada, em razão de seu sujeito, o corpo aumentado ao qual êle implica necessàriamente grandeza.**

**A quantidade discreta é o número, quer dizer a quantidade que pode ser dividida em partes não contínuas: "quod est divisibile secundum potentiam in partes non continuas". O número êle próprio não pode**

**ser considerado absolutamente, fazendo-se abstração das coisas, contadas, 10 por exemplo, no sentido abstrato: nomeia-se o número numerante; a coleção mesma dos objetos que se conta, 10 homens, chama-se o número numerado. O número é constituído de seus elementos últimos e irredutíveis de unidades, e êle é medido pela unidade.**

---

### *14. A quantidade é realmente distinta da substância.*

**Se confiássemos na percepção dos sentidos, seríamos levados a confundir a substância e sua extensão quantitativa: esta massa que se acha diante de mim mostra-se indistintamente como substância e quantidade. Assim não se pode ficar muito surprêso ao ver certos filósofos, como Descartes, afirmar que entre essas duas coisas não há pràticamente senão uma distinção de razão: de modo que poder-se-á dizer que a substância mesma dos corpos há de ser quantidade e extensão.**

**No aristotelismo, e, geralmente, mais na filosofia cristã, sustenta-se, ao contrário, que há entre substância e extensão concreta uma distinção real.**

**A justificação desta tese, em face da posição cartesiana, depende em última análise da metafísica e da crítica do conhecimento; aqui ela não pode, portanto, ser convenientemente levada a têrmo. Em suma, podemos dizer que o efeito formal próprio de uma e de outra dessas, modalidades de ser parecem irredutíveis. De si a substância dá ao corpo o existir e de maneira autônoma e lhe confere a unidade, enquanto que a quantidade, como acabamos de ver, o ordena em partes e o torna divisível. Estas duas funções opostas parecem dever levantar princípios efetivamente distintos e dos quais o primeiro é pressuposto pelo segundo. Aliás, a quantidade de um corpo pode mudar, sem que sua substância tenha sido modificada. Pode-se dizer igualmente que a quantidade é da ordem dos objetos perceptíveis aos sentidos, enquanto que a substância como tal só é alcançada pela inteligência.**

**Se a quantidade é realmente distinta da substância corporal, entretanto com ela encontra-se em um estado de proximidade particularmente estreito; pois é sua disposição fundamental. Por outro lado goza de certa anterioridade com relação aos outros acidentes, sendo que êstes, a supõem sob o título de acidente primeiro, representando em face dêles como que um papel de segundo sujeito. Finalmente a solidariedade mais acentuada da substância e das dimensões espaciais serão postas em maior evidência na metafísica, na importante questão da individuação da substância, onde a quantidade dimensível intervirá como determinante necessário da matéria.**

**Tais observações não são supérfluas porque, de tanto se repetir que em oposição à física moderna, que será quantitativa, a física de Aristóteles é essencialmente qualitativa, acabou-se por esquecer que, para o Estagirita, a quantidade dimensível tem, no universo corporal, lugar tão importante que deve ser considerada como a disposição mais profunda do ser da natureza. Aqui Aristóteles encontra-se menos longe de Descartes.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

### *15. A realidade das qualidades sensíveis.*

**Pertence à metafísica definir e dividir a. noção de qualidade que seja válida tanto para o mundo espiritual quanto para o mundo corporal. O discernimento da qualidade corresponde a uma experiência primeira, impossível de ser reduzida a coisa mais simples.: "Chamo qualidade àquilo em razão de que um ser é dito ser tal" (ARISTÓTELES, Categorias, c. 8, 8 b 25). Em sentido mais amplo o fato de qualificar se estende à própria diferença substancial, quer dizer, àquilo que faz com que fundamentalmente tal coisa seja determinantemente uma e não outra. Em sentido estrito, a qualidade designa as modificações acidentais que na ordem da especificação se acrescentam à substância já constituída em si mesma.**

**Há aparentemente nesta questão uma oposição total entre a física de Aristóteles e o conjunto dos sistemas inspirados na ciência moderna que comumente se designam pelo epíteto, bastante impreciso aliás, de mecanicista. Para o mecanicismo deve-se distinguir duas ordens de qualidades: as qualidades primeiras, extensão, figura, movimento, e as qualidades segundas, côr, odor, sabor, etc. Sendo as qualidades primeiras as únicas manifestadas como objetivas, pode-se com base nesta distinção constituir um sistema explicativo da natureza de-caráter essencialmente matemático. Observemos que, de fato, o mecanismo, mesmo em suas formas mais rígidas, jamais conseguiu eliminar completamente o elemento qualitativo do mundo corporal: os átomos de Demócrito tinham ainda cada um sua figura, e a extensão amorfa da física cartesiana tornou-se universo sòmente pela intervenção de movimentos diferenciadores. Mais que uma supressão total, o mecanicismo marca a tendência a esquematizar e a simplificar ao máximo na ordem da qualidade sensível.**

**Para o Estagirita, ao contrário, o conjunto dos dados qualitativos, tais como são percebidos pelos sentidos, tinha uma realidade objetiva. Além disso deve-se reconhecer que tôda ordem de mutação física tem seu princípio imediato na qualidade, no movimento qualitativo pròpriamente dito, na alteração, estando na origem dos outros movimentos. E claro que em tal sistema a qualidade tem um valor e uma função de importância diferente da que se encontra nas explicações precedentes.**

**Que concluir desta oposição? Aqui faremos múltiplas considerações. Observemos que é necessário sobretudo não confundir os diferentes planos de explicação. Nada melhor que o. estudioso prefira abordar os fenômenos da natureza pelo aspecto da quantidade, a qual se presta a medidas precisas, e que êle seja conduzido assim a simplificações sob o ponto de vista das qualidades. Mas, se se trata de construir a filosofia do ser da natureza, quer dizer de estudá-lo em tudo aquilo que êle é, e voltando-se aos últimos princípios, parece que a ordem da qualidade retoma todos os seus direitos em face dos da quantidade. Por outro lado, mesmo no domínio peculiar da ciência como cada vez mais se constata, parece impossível se negligenciar absolutamente a qualidade. O mecanicismo teve sua época como sistema de explicação exaustiva. Em princípio não se estabelece, portanto, que uma filosofia física na qual a qualidade tem um papel primordial, como a de Aristóteles, não possa estar em harmonia com a ciência atual.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

### *16. Conclusões: o hilemorfismo e as outras teorias da matéria.*

**Nos modernos tratados de cosmologia, usa-se confrontar a teoria aristotélica dos princípios, chamada hilemorfismo com as teorias rivais do atomismo e do dinamismo. Não será interessante entrar nessas discussões senão depois de se tomar consciência da extrema complexidade das explicações colocadas em questão e da própria ambigüidade do vocabulário empregado. Assim pode-se muito bem sustentar que no hilemorfismo de Aristóteles é latente um atomismo e um mecanicismo dos, mais caracterizados, e deve-se afirmar que Descartes é um anti-atomista convicto. Têrmos tão ambíguos como êstes, em particular, de atomismo e de mecanicismo, não devem ser utilizados senão com grande prudência.**

**A base mais segura para êste debate parece ser a crítica que Aristóteles opõe ao atomismo, tal como Leucipes e Demócrito o apresentavam. Com efeito, êstes dois filósofos tinham elaborado um sistema da natureza onde se encontrava a explicação atomista do mundo sob a forma mais ingênua, mas também a mais rigorosa. O mundo é composto de partículas extremamente pequenas, não qualificadas, indivisíveis, sòmente dotadas de figuras diversas, e que, através, de associações variadas constituíam os corpos que nos rodeiam e produziam suas transformações. Da forte discussão sôbre esta questão, colocada no princípio do De Generatione, resultou que Aristóteles não pôde aceitar o atomismo pela razão principal de que um tal sistema é impotente para explicar a geração de novas substâncias: um nôvo conjunto de. átomos não é uma substância nova. Dito de outra forma, a substância não pode resultar de um simples agregado de elementos pré-existentes: "com efeito, há geração e corrupção absolutas, não em conseqüência da união e da separação (no sentido mecânico), mas quando há mudança total de uma tal coisa em uma outra coisa" (De Gener., I, c. 2, 317 a 20). "Que seja bem estabelecido, diz para concluir, que a geração não pode ser uma união" (317 a 30).**

**Como sistema explicativo absoluto o atomismo vai de encontro com o fato, demonstrado por Aristóteles, da geração substancial concebida como a destruição total de um ser, ligada ao nascimento de um ser essencialmente novo. Se se continua a admitir com o**

**Estagirita que há tais transformações no mundo físico, o que evidentemente supõe previamente que há substâncias, a argumentação do De Generatione parece conservar todo seu valor e, no plano filosófico, o hilemorfismo deve ser mantido. Ora, já o vimos, pelo menos para o caso dos viventes, para os quais os têrmos indivíduo, nascimento ou destruição parecem conservar sua significação plena, parece difícil refutá-lo.**

**Mas o atomismo, e é sob êste ponto de vista que geral mente se colocam os estudiosos, pode ser considerado como uma ordenação e uma solução sôbre o plano da quantidade, ou do contínuo espacial do mundo dos corpos. Nada impede, parece, imaginar agora que êstes sejam constituídos de corpúsculos nos quais a disposição e os movimentos serão analisáveis matemàticamente. Assim o universo se revelará sob esta luz como um sistema mecânico: visão de fato fundamentada na realidade e que no próprio aristotelismo encontra, com a doutrina do primado do movimento local, como uma pedra fundamental. Mas esta visão é obtida, convém não esquecermos, ao preço de uma abstração e sob um ponto de vista relativo.**

**A explicação hilemórfica e a explicação atomista poderão portanto ser igualmente mantidas, cada uma em seu plano. Mas, filosòficamente falando, é a análise de Aristóteles que vai mais ao fundo das coisas.**

---

# III

# A NATUREZA

### *1. Introdução.*

**O segundo livro da Física pode ser dividido em duas seções: a primeira (c. 1 e 2) dedicada principalmente à noção de natureza; a segunda (c. 3 a 9), ao estuda das causas.**

**Os dois primeiros capítulos são de fato uma espécie de retomada da questão dos princípios tratada no livro I. Aqui, entretanto, não serão examinados os princípios do ser móvel, mas sim o do movimenta como tal. este princípio será a natureza, que se caracterizará em contraste com a arte, princípio das mudanças voltadas para as coisas fabricadas, "artificiais", e não para os sêres naturais. Na realidade, a finalidade desejada por Aristóteles nesta procura parece sobretudo ter sido a de determinar com enorme precisão o "sujeito" da ciência física.**

**Se se deseja compreender bem o sentido e a importância das considerações que serão feitas, é útil lembrar que Aristóteles foi, neste campo, antes de tudo um biologista. Muitas das noções de sua física, e da natureza em particular, só serão inteligíveis quando recolocadas na perspectiva e preocupação dos estudos dos viventes.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

### *2. Definição da natureza.*

**Para Aristóteles, a existência dos sêres naturais, ou de naturezas, não necessita ser demonstrada: é evidente. Os animais e suas partes, as plantas, os elementos são sêres naturais. Como o próprio movimento, a natureza em física é da ordem dos postulados. Que é portanto a natureza?**

***"A natureza é princípio e causa de movimento e de repouso para a coisa na qual ela reside imediatamente e a título de atributo essencial e não acidental"***

**Aristóteles Fís.II, 1, 192 b 21-22**

**A natureza se define primeiramente como um princípio de movimento. Originàriamente, o têrmo natureza teria significado o próprio movimento, e só ulteriormente foi empregado para designar o princípio do movimento. Quanto ao "repouso", devia ser mencionado em uma física que o concebesse como a imobilidade daquilo que poderia ser movido; nesta hipótese, da mesma forma que o movimento, deve o "repouso" ser explicado por uma causa. Assim a natureza do elemento pesado dá conta ao mesmo tempo, de acôrdo com a antiga teoria da gravidade, da queda dos corpos e de seu repouso assim que atinge seu lugar natural.**

A natureza, em segundo lugar, é chamada principio interno; e por isso se distingue da arte. A coisa fabricada, um casaco, uma cama, não tem, como tal, atividade própria procedente de sua forma. Se a cama fôsse engendrar alguma coisa ela produziria madeira antes de tudo. O princípio próprio da obra de arte deve ser procurado no espírito do artista, princípio exterior e que não é, em sentido estrito, um princípio físico. A respeito dos objetos fabricados pode-se muito bem falar de uma forma que os caracteriza, mas esta forma não tem atividade específica; e se tais objetos têm, de fato, inclinações naturais, isto se deve aos materiais dos quais são constituídos que, sob a nova forma, conservam suas propriedades originais. A natureza, ao contrário, é princípio interno específico das atividades do ser que ela constitui.

A última precisão encontrada na definição da natureza tem o papel de eliminar a causalidade acidental. Eis, por exemplo, um médico que, ao se tratar, cura-se: para êle é acidental e não natural o ter sido curado por sua arte.

É necessário tomar cuidado, pois Aristóteles entende por natureza, não o princípio imanente de movimento de um ser particular, mas o princípio universal de * animação de todo o cosmos: a Natureza, com maiúscula, que, diga-se de passagem, jamais teve para êle a consistência de uma verdadeira alma do mundo.

É necessário ainda notar que a natureza de um ser físico não é o único princípio de sua atividade: esta supõe, ainda, causas exteriores. Isso é particularmente demonstrado no caso dos sêres inanimados que, em oposição aos viventes, têm como marca característica a de ser movidos por um outro.

---

### *3. A natureza é matéria e sobretudo forma.*

**Uma das preocupações dominantes de Aristóteles em nosso capítulo é o de precisar se a natureza é matéria ou, sobretudo, forma; em conseqüência, determinar sob que ponto de vista o físico deve preferentemente se colocar, se o da matéria ou da forma.**

**Anteriormente, havia a tendência para identificar a natureza com os elementos materiais, água, ar, fogo, etc. Aristóteles reconhece que esta maneira de ver não é sem fundamento: os elementos, a matéria, são partes integrantes da natureza. Entretanto, esta é também e, sobretudo, o tipo ou a própria forma das coisas consideradas. É antes de tudo por sua forma que os sêres são caracterizados e agem. Concluamos: "A natureza tendo dois, sentidos, o da forma e o da matéria, é necessário estudá-la da mesma maneira com que procuraríamos a essência do nariz curto e achatado e, conseqüentemente, os objetos desta espécie não são nem matéria, nem considerados sob seu aspecto material" ( Física, II, c. 2, 194 a 13 ) . Em definitivo, no estudo da natureza será dominante o ponto de vista da forma.**

**Adotando esta posição, Aristóteles determinava de fato a orientação de todo seu método físico. Se a solução redução do ser da natureza nos seus elementos componentes tiver valor, é a sua redução pelas estruturas formais e, em última análise (uma vez que forma e fim coincidem), pela causalidade final que conduz às explicações mais satisfatórias. De tipo "formalista" ou "finalista", a física peripatética, desde logo nos parece se distanciar da explicação mecanicista centralizada de preferência sôbre a matéria e sôbre a quantidade.**

---

### *4. Natureza, violência e arte.*

**Precisamos acima o significado da noção de natureza em comparação com a de arte. No peripatetismo se estabelece igualmente sua relação com outra noção, a de violência. A "violência", como a arte, designa uma atividade que tem seu princípio fofa do sujeito transformado, mas que pode também ser tanto de origem natural quanto de origem artificial. Tem como caráter específico o de contrariar diretamente as tendências naturais do corpo que ela afeta. Assim, de acordo com a física antiga, o movimento para o alto era violento para um corpo dotado de gravidade.**

**Através das três noções consideradas, chega-se em definitivo a estas fórmulas que são clássicas na escolástica:**

***"Natura est principium et causa motus et quietis in eo in qua est primo et per se et non secundum accidens: a natureza é causa e princípio de movimento e de repouso para a coisa na qual ela reside imediatamente e a título de atributo essencial e não acidental".***

***"Artificiale est cujus principium est extra, in ratione externam materiam disponente: o artificial é aquilo no qual o princípio está fora, a saber, na razão, enquanto ela dispõe a matéria exterior".***

***"Violentum est cujus principium est extra, passo non conferente vim: o violento é aquilo no qual o princípio está fora, sem que haja colaboração ativa do sujeito afetado".***

# IV

# AS CAUSAS DO SER MÓVEL

### *1. Introdução.*

**Após os dois primeiros capítulos onde determina o "sujeito" da física e o distingue do das outras formas de saber, Aristóteles aborda o problema das causas do ser móvel. Êste estudo é lògicamente trazido aqui pela concepção que o Estagirita tem da ciência, que é essencialmente para ele o conhecimento pelas causas. A determinação destas é, portanto, uma das primeiras providências a ser tomada. Além disto, como as causas são os princípios da demonstração das ciências, ao estudá-las, seremos levados, por isso mesmo, a precisar o método que convém empregar em física.**

**A ordem das considerações de Aristóteles que se fragmentam em uma série justaposta de capítulos sôbre as causas, o acaso, a finalidade, a necessidade, não aparece com evidência imediata. Ela se manifestará entretanto de maneira progressiva, porque em física as explicações pelas, causas finais são as mais elevadas e se dirigem em particular para as que se situam ao nível do determinismo dos elementos.. Assim o idealismo de Platão mostrar-se-á, em definitivo, mais esclarecedor para o estudo da natureza do que o materialismo de Demócrito.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

### *2. As causas e seus modos.*

**O estudo se inicia de maneira abrupta por uma divisão em quatro espécies de tipos de causalidade. Talvez não seja inútil iniciar esta exposição com algumas observações sôbre a noção mesma de causa e sôbre o lugar que ela ocupa na economia do conjunto do peripatetismo.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

### *3. A noção de causa no peripatetismo.*

**Em nenhuma parte se encontra em Aristóteles e em S. Tomás. uma exposição sistemática sôbre a causalidade. O único texto verdadeiramente importante é o que apontamos da divisão das causas e seus modos (retomar a Metaf., Delta, c. 2). A idéia mesma de causa é, contrariamente, sempre empregada, seja em lógica, em física, ou em teologia; desta maneira torna-se finalmente possível apreender o que os mestres que seguimos pensavam sôbre esta questão.**

**De maneira geral, a idéia de causalidade no aristotelismo pode ser reduzida a duas significações essenciais: a causa é um princípio de ser e, em segundo lugar, no plano do conhecimento, um princípio de explicação.**

**A causa aparece inicialmente como um princípio do ser ou da realidade concreta, aquilo do qual as coisas dependem efetivamente tanto em sua existência quanto em seu devenir:**

***Causu autem dicuntur ex quibus res dependet secundum esse suum vel fieri.***

**S. Tomás Fis., I, 1. 1**

**Ou, para tomar a fórmula de João de S. Tomás que distingue**

**segundo seus diversos aspectos a noção que consideramos:**

***"Causa est principium alicujus per modum influxus seu derivationis, ex qua natum est aliquid consequi secundum dependentiam in esse... "***

***"A causa é um princípio que opera pelo método de influxo ou por derivação, na natureza da qual alguma coisa se seguiu segundo uma dependência no ser."***

**Princípio de ser, a causa é, em conseqüência, princípio de explicação para a inteligência que procura compreender a realidade, ela é o meio mesmo do conhecimento científico. Saber é conhecer pelas causas: scientia est cognitio per causas. Toda a lógica aristotélica da ciência repousa sôbre esta máxima; e é em particular sob êste aspecto de princípio explicativo que a noção de causa é**

**introduzida nos capítulos da Física sôbre os quais nos iremos deter.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

### *4. As quatro causas.*

**A divisão, tornada clássica, das causas aqui propostas por Aristóteles, em causa material, causa formal, causa eficiente e causa final, tem por fundamento as diversas "razões" ou tipos de causalidade discerníveis: "diversas rationes causandi" nos diz S. Tomás. Essa divisão conduz, portanto, a uma verdadeira distinção das, espécies.**

**Como chegou Aristóteles a estabelecer esta lista das espécies de causas? Presentemente, contenta-se em enumerá-las e defini-las sem indicar o caminho percorrido para descobri-las. Mais adiante, êle precisará que há tantas causas quantos "porquê" especificamente distintos; mas o valor de sua lista de "porquê" ficará por justificar.**

**Parece que a teoria das quatro causas resulta de reflexões críticas convergentes sôbre as condições da geração (cf. notadamente De. gener., II, c. 9), sôbre as, da fabricação artística (cf. o famoso exemplo da estátua), e sôbre os dos modos científicos gerais da explicação; finalmente o resultado obtido é confirmado pela confrontação com as investigações das filosofias anteriores (cf. notadamente Metaf. A, c. 3 e seg.). Isto é o que parece sugerir S. Tomás nesse texto: "êle reduz tôdas as causas aos quatro modos enumerados, dizendo que tudo aquilo que tem nome de causa recai nos quatro modos acima citados" (Metafísica V, 1. 3, n. 777) .**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

### *5. As causas intrínsecas.*

O conjunto matéria-forma, já visto na teoria dos princípios, reaparecerá como causa intrínseca na teoria das causas. A matéria e a forma agora tratadas são essencialmente as mesmas que as definidas anteriormente, mas a qualificação de causas que se lhe reconhece acrescenta à sua noção, de maneira precisa e distinta, uma relação ao ser causado. Os têrmos, "causa material" e "causa formal" se acrescentam aos de "matéria" e de "forma" simplesmente considerados.

A causa material é definida por Aristóteles como "aquilo do qual uma coisa é feita e que lhe permanece imanente" (FIS., II, c. 3, 194 b 24) ou, de acordo com a fórmula escolástica clássica:

*Ex quo aliquid fit cum insit.*

Aristóteles propõe aqui, como exemplo, o bronze, causa material da estátua, e a prata, causa material da taça. Em outro local êle aumentará sua lista: as letras serão também causas materiais das silabas, o fogo, a terra, etc., dos mistos, as partes do todo, as premissas da conclusão. Vê-se que tal tipo de causalidade se realiza nos, mais diversos domínios. Em todos êsses casos entretanto encontramo-nos diante da mesma especificação causal: o elemento é causa a título de receptor imanente e passivo da forma "per modum subjecti".

A causa formal é assim caracterizada: "em um outro sentido a causa é a forma e o modêlo, quer dizer a definição da quididade e seus gêneros" (194 b 26) .

***Id quo res determinatur ad certum essendi modum.***

**Aristóteles dá como exemplos a relação de dois a um na oitava, o número e as partes da definição. A causalidade da forma consiste no fato de atuar a potência da matéria. Notar-se-á que o Estagirita empregou dois têrmos distintos para designar a causa formal: "eidos" e "paradeigma". O primeiro dêsses termos "eidos" corresponde à causa formal pròpriamente dita, ou à forma intrínseca do ser considerado; a segunda "paradeigma" designa o modêlo, aquilo que se chamará de causa exemplar, tipo de causalidade que se encontra retomada aqui, a título de causa formal extrínseca, causalidade formal.**

**Para terminar, sublinhemos ainda que, em Aristóteles, as causalidades materiais e formais se realizam de maneira muito analógica. Fundamentalmente, falar-se-á de causalidade da matéria prima e da forma substancial, mas todos os sujeitos e acidentes que os determinam mantêm paralelamente os aspectos da causalidade recíproca, e se encontrará o conjunto procurado, pelo modo de transposição, até nos domínios da gramática, da lógica e das matemáticas.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

### *6. As causas extrínsecas.*

**A geração, como aliás tôda espécie de devenir, não é inteiramente explicada pelas causas intrínsecas; é necessário com tôda evidência um motor, primeiro princípio de todo o processo. E uma análise muito superficial mostra que a causalidade efetiva de um fim perseguido é igualmente exigida. Agente e fim serão as duas causas extrínsecas da mudança e, em conseqüência, do ser móvel em si mesmo.**

**A causa eficiente, ou mais exatamente a causa motora é "aquilo que vem como primeiro comêço da mudança e da colocação em repouso. Assim, o autor de uma decisão é causa, o pai é causa do filho e, em geral, o agente é causa daquilo que é feito; o que faz mudar, daquilo que muda" (Fís., II, c. 3, 194 b 29-32) .**

***Causa efficiens est principium a quo primo profluit motum.***

**A causa eficiente é aquela que corresponde o mais imediatamente à noção comumente utilizada de causa. É o primeiro princípio do movimento, o seu ponto de partida, mas não no sentido de um simples "terminus a quo": há uma ação positiva, um influxo real, indo do agente para o paciente; os comentadores de S. Tomás se preocuparam com precisar exatamente a significação dêsse influxo. Visto no seu contexto histórico, a afirmação de Aristóteles da existência do tipo eficiente de causalidade aparece como uma reação contra o exemplarismo platônico que parecia querer desconhecê-la, e que, em conseqüência, não chegava a explicar como as formas podem vir a se impor à matéria.**

**A causa final, ou fim, é "aquilo em vista do qual" a ação se produz:**

***Id cujus gratia aliquid fit.***

**Assim, diz Aristóteles, "a saúde é a causa do passeio; com efeito, por que alguém passeia? Devido à sua saúde, diremos, e, assim falando, cremos ter indicado a causa" (FIS., II, c. 3, 194 b 32-35). A causa final é de tôdas as causas aquela da qual é mais difícil conceber a atividade própria. Os antigos, observa Aristóteles (Meta f ., A, c. 7) , tinham apenas suspeitado de sua existência. Muitas dificuldades se apresentam a êste respeito: Como pode agir a causa final se ela não existe ainda? Corno os sêres privados de conhecimento podem se dirigir para um fim? Afinal, questão prejudicial, há efetivamente uma causalidade final? Consciente destas dificuldades, Aristóteles consagrará a esta noção um estudo especial no final do livro. Voltaremos a êsse assunto.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

### *7. Os modos das causas.*

**No presente capítulo do livro II da Física, como também no capítulo paralelo de o da Metafísica, Aristóteles faz seguir, à sua divisão das quatro causas, uma subdivisão em modos de causa. Enquanto que a primeira dessas divisões se compreende seguindo as diversas "razões de causa", a segunda é fundamentada sôbre a diversidade das relações que pode existir entre a causa e seu efeito. É fácil entender que os modos em questão se enquadram na classificação precedente e, de fato, não constituem novas espécies de causas.**

**Aristóteles enumera inclusive 12 modos de causa. Mas se se observa que êste número foi obtido, de um lado, dividindo-se 6 modos primitivamente distintos pelo ato e pela potência, e que, por outro lado, esta última série se refere a 3 pares de modos opostos, estamos realmente em face de apenas 3 tipos verdadeiramente diferentes de modalidades de causas.**

**O primeiro dêstes tipos - modos per prius et per posterius - corresponde à anterioridade e à posterioridade em uma mesma linha causal. Esta anterioridade e esta posterioridade poderão ser tomadas segundo a ordem lógica das noções, o mais universal sendo anterior ao menos universal: neste sentido, dir-se-á que, enquanto o médico é causa "per posterius" da saúde, o homem (que êle é) é causa "per prius". Falar-se-á igualmente de causas próximas e causas distantes segundo a ordem das dependências reais e concretas; o homem, assim, seguindo o exemplo antigo, terá como causa próxima de sua geração um outro homem, e como causa distante o sol.**

**O segundo par é o dos "modos essenciais" e dos "modos acidentais" -per se e per accidens. Todo efeito tem sua causa própria, mas tanto ao efeito quanto à causa podem ser associadas modalidades de ser que, elas próprias, poderão ser chamadas de efeitos ou causas. Assim é que Policleto é acidentalmente causa da estátua (o escultor poderá muito bem não ser Policleto), enquanto que o estatuário como tal é a causa própria. Veremos em seguida que a causalidade acidental tem um lugar extremamente importante no peripatetismo onde ela explica particularmente os fatos excepcionais ou o acaso.**

**O último tipo de modalidades é o das causas simples e das causas compostas, simplex e complexum. Aristóteles retoma o exemplo de "Policleto-estatuário", aqui causa composta da estátua (Policleto e estatuário sendo, isoladamente consideradas, as causas simples). Um exemplo de causalidade composta concreta será o de duas fôrças efetivamente conjugadas, os dois cavalos de uma parelha, por exemplo.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

### *8. Os sistemas das causas.*

**Ao primeiro contato, o conjunto das quatro causas se apresenta ao primeiro contato como uma justaposição empírica de elementos, sem laços aparentes uns com os outros. Numa análise mais atenta, verifica-se, entretanto, que Aristóteles e sobretudo S. Tomás tiveram a êste respeito visões sintéticas e que se pode falar com fundamento, em sua filosofia, de um sistema de causas.**

**E uma vez que há quatro causas, isto significa que, para cada ser móvel, pode-se efetivamente assinalar uma causa própria em cada linha de causalidade. No exemplo da estátua, dir-se-á que a causa material é o bronze, a causa formal a figura que ela recebeu, a causa eficiente o escultor, e a causa final o fim que se propunha alcançar. As quatro causas conjugam harmoniosamente sua eficácia na produção, sob relações diferentes, de um mesmo efeito.**

**Mas é necessário ir mais longe e precisar que as próprias causas se condicionam em sua realidade de causas; é o que exprime a famosa máxima "causae sunt ad invicem causae". Assim, a causa material e a causa formal de um lado, a causa eficiente e a causa final de outro, formam pares conjugados. A matéria só é causa quando associada a uma causa formal, e o gente só pode dar seu impulso quando determinado por um fim. Se se observa, por outro lado, que matéria e forma não podem entrar em composição senão sob a influência pressuposta da causa eficiente, que ela própria é condicionada pela causa final, chega-se em definitivo a um organismo hierarquizado tendo em seu ápice a causa final, primeira de tôdas as causas; sob o ponto de vista dêste encadeamento dinâmico, pode-se portanto falar de um sistema aristotélico das causas. Tôda esta doutrina é condensada com muita felicidade nos textos do comentário de S. Tomás sôbre o livro Delta da Metafísica:**

***"Reconhecendo-se que há quatro causas, duas dentre elas se correspondem reciprocamente e, igualmente, as duas outras.***

***A eficiente e a final se correspondem em que a eficiente é o princípio do movimento, enquanto que a final é o têrmo.***

***De maneira semelhante, a matéria e a forma: a forma, com efeito, dá o ser e a matéria o recebe. Assim a eficiente é causa da final, e a final da eficiente.***

***A eficiente é causa da final quanto a seu ser, porque movendo-se ela conduziria a que a final existisse.***

***A final por sua***

***vez é causa da eficiente, não quanto a seu ser mas segundo a "razão" de causalidade. A eficiente com efeito é causa enquanto ela age, e ela não age senão em razão da final.***

***É, portanto, da final que a eficiente retira sua causalidade. A forma e a matéria quanto a elas, são reciprocamente causas uma da outra do ponto de vista de seu ser: a forma da matéria, enquanto ela lhe confere o ser em ato, a matéria da forma enquanto ela a suporta"***

**V. L.3, n. 775**

***"Ainda que para certas coisas o fim seja último na perspectiva do ser, na da causalidade êle é sempre primeiro.***

***Por isso êle é chamado causa das causas, porque é causa da causalidade eficiente, como foi dito.***

***A eficiente, por sua vez, é causa da causalidade da matéria e da forma. Com efeito, por sua moção ela permite à matéria ser receptora da forma, e à forma, inerir na matéria.***

***De onde se segue que igualmente o fim é causa da causalidade da matéria e da forma"***

**V, L.3, n. 782**

**Tôda a demonstração física de Aristóteles será, como o veremos, comandada por esta visão hierárquicada do sistema das causas, sob o primado da causa final.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

### *9. O acaso.*

**Os três capítulos (4, 5, 6), um pouco árduos, que Aristóteles consagra em seguida ao estudo do acaso se relacionam imediatamente à procura das espécies de causas. Diz-se de maneira corrente que certas coisas acontecem por acaso ou por sorte: deve-se concluir que acaso e sorte sejam espécies de causas distintas das que acabamos de enumerar?**

---

### *10. Teorias criticadas por Aristóteles.*

**Alguns negam absolutamente a existência do acaso. Todo acontecimento tem uma causa própria determinada. Se, por exemplo, encontro numa praça alguém que efetivamente desejava ver mas que não viera procurar, posso dizer que foi sorte, mas na realidade êste encontro tinha uma causa própria na intenção minha de ir à praça. Em todos os casos atribuídos ao acaso ou à sorte pode-se, assim, discernir a atividade de uma causa própria: maneira de ver que contradiz a opinião comum.**

**Para outros - os atomistas - é a formação do céu e de todos os mundos que é devida ao acaso. Afirmação tanto mais inaceitável, porquanto o acaso se vê assim colocado como princípio do que. parece haver de mais regular (o movimento do céu), enquanto que na geração física, onde se encontram mais casos. excepcionais, estaria o fato de causas determinadas.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

### *11. Definição de acaso.*

**Para Aristóteles, o acaso se distingue logo pelo caráter de raridade. O que acontece sempre, semper, ou na maioria dos casos, ut in pluribus, é certamente o efeito de causas que agem segundo sua própria natureza. O que, ao contrário, não se dá senão excepcionalmente parece escapar à determinação dessas causas. Fatos excepcionais, no menor número de casos, ut in paucioribus. Entretanto, como justamente o observa Hamelin, a raridade não é suficiente para denunciar a intervenção do acaso. É necessário além disso que se tratem de fatos pertencentes, à ordem da finalidade, quer dizer, que sejam susceptíveis de serem objeto de uma escolha. É necessário, enfim, que êstes fatos (que deverão ser perseguidos por um fim) não tenham sido efetivamente perseguidos por um fim. Assim, para retomar o exemplo proposto, o encontro fortuito na praça, de seu devedor por um credor, é um fato de acaso: é excepcional; êste encontro poderia ter sido premeditado: êle não o foi de fato.**

**Estas três características se encontram na definição proposta por Aristóteles: "A sorte e o acaso são causas por acidente, relativamente à coisas que são susceptíveis, de não se produzirem nem absolutamente, nem na maior parte do tempo, e, além disso, que podem ser produzidos em vista de um fim" (Fís., II, c. 5, 197 a 33-34).**

***"Utrumque scilicet fortuna et casus est causa per acidens in iis quae contingunt non simpliciter, id est neque semper neque frequenter;***

***et utrumque est in iis quae fiunt propter aliquid."***

**S. Tomas Fís. II, L.9, final**

**É de se observar que Aristóteles distingue sorte (tukè) e acaso (automaton). O acaso é o têrmo genérico envolvendo todos. os acasos; enquanto que a sorte não pode ser invocada se não pelos sêres, com relação a benefício de acontecimentos imprevistos. Assim, o feliz credor é objeto de uma sorte; enquanto que um ser inanimado ou mesmo um animal não poderão gozar de semelhante vantagem.**

---

### *12. Significação geral da teoria de Aristóteles.*

**A intenção de Aristóteles neste estudo parece ter sido, ao mesmo tempo, a de combater o determinismo absoluto da causalidade própria, ou de reconhecer a existência, aliás manifesta, de fatos raros, e de ligar, a título de derrogação, êstes fatos à ordem da finalidade. Chega-se assim à possibilidade de uma filosofia do excepcional, ou do acaso, mas sob a condição de que um e outro se apoiem em uma filosofia da ordem; o indeterminismo supõe necessariamente um certo determinismo; há o "monstruoso" porque existe o "normal".**

**O acaso, tal como acaba de ser definido, é a única fonte da contingência no mundo da natureza? Uma leitura de conjunto dos textos relativos a esta questão nos mostrará que, na realidade, o pensamento do Estagirita é mais complexo. O acaso é freqüentemente tomado por ele em sentido mais amplo onde corresponde a todos os fatos excepcionais, englobando principalmente aquêles que não teriam podido se produzir em vista de um fim. Poder-se-ia igualmente relacionar esta ação para-finalista do acaso à da necessidade material que será examinada mais adiante. Aqui é suficiente chamar a atenção sôbre estas questões. Será extremamente interessante estabelecer relações da doutrina aristotélica do acaso com a de um dos mais penetrantes críticos das ciências do século XIX, o francês Augustin Cournot (cf. sôbre êste tema o art. de G. Milhaud: O acaso em Aristóteles e em Cournot, Rev. de Metaf. e de Mor., 1902) .**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

### *13. Teleologia e necessidade.*

**Os dois últimos capítulos (8 e 9) abordam, sob um outro ponto de vista, as dificuldades das teorias mecanicistas que reconduzem pràticamente a eficácia causal a um encadeamento de determinações necessárias e cegas: "Visto que o calor é tal por natureza e o frio também e, portanto, coisas semelhantes: tais sêres e tais mutações se seguem necessàriamente" (Fís., II, c. 8, 198 b 12). Estas teorias suprimem, de fato, a finalidade: "O que impede a natureza de agir não em vista de um fim e porque é o melhor, mas como Zeus faz chover, não para fazer crescer o trigo, mas por necessidade. Porque a evaporação estando elevada, há necessidade de refrescar, e refrescando, e vindo por geração a água, ela deve tornar a descer. O crescimento do trigo que então se dá é acidental; do mesmo modo se, em compensação, o trigo se perde no vento, não será por ter chovido, mas isto acontece por acidente" (1198 b 17).**

**Aristóteles defende logo a tese da finalidade na natureza, e depois mostrará como ela está de acôrdo com uma certa necessidade das seqüências causais. O mecanismo determinista rigoroso ver-se-á, por isso mesmo, eliminado.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

### *14. A finalidade na natureza.*

**Da demonstração de Aristóteles, que não é despida de sutileza, resultam três, argumentos. a) O primeiro permite concluir a existência de fatos devidos ao acaso. Êstes fatos não se produzem senão raramente; o que acontece, portanto, habitualmente, não pode ser efeito do acaso, e deve produzir-se em vista de um fim. Por outras palavras: se há acaso, há finalidade; a existência paralela na natureza do "raro" e do "constante" só se explica se houver ao mesmo tempo finalidade e acaso. b) Por outro lado, a arte e a natureza seguem processos semelhantes. A medicina, por exemplo, cura imitando a natureza em seus processos. Se, portanto, há finalidade na arte, o que se supõe como evidente, deve havê-la na natureza. c) Finalmente, Aristóteles parece admitir que a finalidade se revela na adaptação manifesta dos animais e mesmo das plantas, que não agem por inteligência, em suas funções. A andorinha que faz seu ninho, a aranha que tece sua teia, a planta que impulsiona suas raízes para baixo ao encontro de um solo nutritivo, agem ao mesmo tempo pela natureza e segundo uma finalidade evidente.**

**A explicação de cada um dêstes argumentos levará muito tempo: o fundamento permanece incontestàvelmente válido. Por uma via mais rápida chega-se, aliás, ao mesmo resultado em metafísica. Para isto é suficiente tomar consciência das condições necessárias a tôda eficiência. Eis como a êste respeito raciocina S. Tomás (I.a II.ae, q. 1, a. 2) : "Um agente só pode mover na intenção de um fim. Se, com efeito, não estava determinado a um certo efeito, não produzirá isto de preferência àquilo. É, portanto, necessário, para que produza um efeito determinado, que ele seja determinado a alguma coisa de certo, que tenha razão de fim."**

***"Agens autem non movet nisi intentione finis.***

***Si enim agens non esset determinatum ad aliquem effectum, non magis ageret hoc quam illud. Ad hoc ergo quod determinatum effectum producat, necesse est quod determinetur ad aliquid certum, quod habet rationem finis".***

**Tôda atividade elementar implica necessàriamente, portanto, uma finalidade em sua natureza mesma.**

**À objeção de que a natureza não pode agir em vista de um fim porque ela não é inteligente e portanto não pode deliberar, é necessário responder como S. Tomás (mesmo artigo) que há duas maneiras de tender para um fim: a dos seres racionais que conhecem seu fim e se movem por si mesmos para êle, e a dos sêres sem razão que são levados para seu fim pela moço transcendente de uma inteligência superior. Os primeiros agem (agunt) em vista de um fim; os segundos são movidos (aguntur) para seu fim.**

**Há portanto, em definitivo, uma finalidade na natureza, o que evidentemente não quer dizer que seja pràticamente possível precisar qual é o fim próprio de cada ser ou de cada atividade.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

### *15. A necessidade na natureza.*

**Há finalidade na natureza, mas a necessidade também aí encontra seu lugar, e de que maneira? Distingamos, com Aristóteles, duas espécies de necessidade, a necessidade absoluta e a necessidade hipotética. A necessidade absoluta é aquela que se acha na dependência de causas pré-existentes. Esta necessidade, observa S. Tomás em seu comentário, pode ser encontrada, seja na ordem da causalidade material (o animal é corruptível porque é composto de contrários), seja na da causalidade formal (propriedades resultantes da definição da essência), seja na da causalidade eficiente (a ação do agente ocasionando seu efeito). A necessidade hipotética é ligada a uma condição: supondo-se fazer tal coisa, tal outra coisa é requerida.**

**Opondo-se aos que não reconhecem na natureza senão uma necessidade absoluta, Aristóteles afirma que a necessidade hipotética ou de finalidade é, ao contrário, a que tem importância. A casa não existe logo porque há uma certa reunião de materiais, mas há tal reunião de materiais porque aí devia haver uma casa. Da mesma forma não se deve dizer que a serra corta porque tem dentes de ferro, mas que lhe foram dados dentes de ferro para que ela corte. A necessidade provem, como de seu primeiro princípio, da causa final cuja posição é hipotética.**

**Deve-se notar que se a necessidade se apoia em última instância sôbre a causa final, ela conduz efetivamente para as outras causas: será necessário utilizar tais materiais para chegar a tal resultado; exigir-se-á tal agente para realizar tal obra. Segue-se daí que a matéria e as outras causas pré-existentes exercerão um condicionamento sôbre a obtenção do fim. Convirá portanto recorrer a tôdas as causas para explicar os fenômenos da natureza, mas, em definitivo, todos os condicionamentos ulteriores se ligarão à final. É o que explica êste texto do comentário de S. Tomás sôbre a Física (II, 1. 15)**

***"É portanto manifesto que em tôdas as coisas da natureza há um necessário que se comporta como matéria ou movimento material; a razão desta necessidade estando contida no fim. Assim, em razão do fim, é necessário que a matéria seja tal. Quanto ao físico, êle deve determinar uma e outra causa, a saber, a causa material e a causa final, mas sobretudo a final, porque o fim é causa da matéria, e não o inverso.***

***Não é porque a matéria é tal que o fim é tal, mas antes a matéria é tal porque o fim é tal".***

**Há para Aristóteles um certo determinismo, mas êle tem sua razão profunda na finalidade e logo na inteligência, e êle dá lugar, já o vimos, à causalidade acidental e logo aos fatos de acaso. Sistema explicativo singularmente flexível, e que leva em consideração os diversos aspectos da realidade.**

---

### *16. Conclusão: o método em Física.*

**A conclusão do estudo das causas se encontra no c. 7 que havíamos deixado de lado e sôbre o qual é necessário nos deter. Tratava-se de determinar as causas ou os princípios da Filosofia da natureza. Ora, sabemos já que tôdas as causas são redutíveis às quatro espécies mencionadas: "Uma vez que há quatro causas, conclui Aristóteles, cabe ao físico conhecer tôdas e, para indicar o porquê em física, êle se reconduzirá a tôdas elas: a material, a formal, a motora, a final (Fís., II, c. 7, 198 a 23) . A explicação física se diversifica portanto seguindo os quatro tipos de causalidade.**

**Deveremos ficar com esta afirmação? Aristóteles prossegue (ibid.): "É verdade que três dentre elas (as causas) se reduzem a uma em muitos casos, porque a essência e o fim não fazem senão um, e a orígem próxima do movimento é idêntica especificamente àquelas: porque é um homem que engendra um homem e, de maneira geral, é assim para todos os motores movidos". Neste notável texto vemos se afirmar a tendência que parece ter tido Aristóteles de reduzir a dois os métodos de explicação física. De uma parte, forma e fim tendem a se identificar no final da realização, por outra parte, na geração pelo menos, o agente produz sua ação segundo uma forma semelhante àquela que deseja imprimir na matéria. Restarão, portanto, dois tipos verdadeiramente característicos de explicação em física: pelos elementos (causa material) e o outro pelas estruturas formais, as quais, em última análise, se encontram determinadas pela causa final. É neste sentido que Hamelin conclui: "Tôdas as causas se referem à forma e à matéria. O motor e o fim não fazem senão um com a forma e, por sua vez, a matéria faz o papel de tudo que é necessidade vinda de baixo, de tudo que é vis a tergo" (Sistema de Aristóteles, p. 274). Enquanto os primeiros físicos se preocupavam sobretudo em descobrir a substância primordial, ou os elementos dos quais tudo era composto, Aristóteles, caminhando pela via aberta por seu mestre Platão, procurava de preferência conhecimentos sôbre a idéia e o fim. O fim é para êle a primeira das causas, tanto na ordem da explicação quanto na do ser.**

**Observemos entretanto que, para êle, a redução metódica a dois tipos de explicação não é absoluta. Êle afirmou que o físico demonstrava pelas quatro causas, guardando sua especificidade cada um dos tipos de demonstração: assim vai-se da prova para a**

**causa eficiente, freqüentemente utilizada, e que parece não poder ser assimilada ao simples condicionamento material dos elementos, nem ao exemplarismo da forma. Em definitivo não resta senão o primeiro motor que agirá pelo "desejo" que êle provoca, isto é a título de causa final: esta permanecendo sempre a primeira e a mais esclarecedora das causas.**

**Restaria conformar esta teoria de explicação física com os conceitos modernos. As causas finais têm certamente perdido muito do seu crédito nas ciências, exetuando a biologia onde, muitas vêzes sob outros nomes, elas parecem ainda ter um papel. Mas êste desfavor pode vir de que a descoberta das causas finais é pràticamente muito mais difícil do que os antigos acreditavam e não do fato de elas serem efetivamente os princípios supremos das coisas.**

**Poder-se-ía, portanto, em teoria, manter o valor do método apresentado por Aristóteles, reconhecendo que na maior parte das vêzes é preciso ater-se na prática a explicações mais imediatas quer para os antecedentes, quer a partir dos elementos, quer, sob outro ponto de vista, pela análise matemática. Assim, a prática dos modernos e as, idéias de Aristóteles sôbre explicação científica verse-iam conciliadas.**

**O arranjo: finalidade-determinismo, efeito próprio-fato de acaso pode ser figurado no quadro seguinte que resume a análise aristotélica:**

**Causalidade final hipotética:**

**Determinismo das causas antecedentes:**

**- efeito próprio por causalidade própria**

**- fato de acaso por causalidade acidental**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

# V

# O MOVIMENTO

### *1. Introdução.*

**A física tem por objeto o estudo da natureza. Estando a noção de movimento incluída neste objeto, só se pode ter uma compreensão precisa se se souber o que é o movimento. Por outro lado, certa noções são ligadas ao movimento e portanto não podem ser deixadas de lado em um estudo desse tipo. São as seguintes:**

**- o infinito, que implica intrinsecamente o movimento, porque o movimento é um contínuo e o infinito está compreendido na definição do contínuo,**

**- o tempo, medida de movimento,**

**- o lugar, medida do móvel, segundo Aristóteles; para outros, a função de medidas é desempenhada pelo vazio.**

**Esta divisão preside à organização dos livros III e IV da Física e nós a seguiremos.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

### *2. Definição do movimento.*

**No livro III, Aristóteles não faz qualquer alusão à teoria eleática. Ale admitiu no primeiro livro, de uma vez para sempre, que há o movimento; fica a natureza por explicar. Em poucas palavras vemos descartada a opinião segundo a qual o movimento seria uma realidade separada, à maneira platônica; o movimento pertence ao mundo físico, está nas coisas, e é em função do dado sensível que deve ser explicado.**

**A definição de movimento que Aristóteles vai dar se situa ao nível das primeiras distinções metafísicas. O movimento é, com efeito, uma noção primeira, indo além da classificação dos predicamentos, uma vez que êle se reencontra em muitos destes. Ela não pode, portanto, ser reduzida senão a noções da ordem dos transcendentais.**

**Admitido isto, o que é sòmente em potência não está ainda em movimento: o corpo que não se esquentou ainda não está em movimento em direção ao calor. Da mesma forma, o que chegou ao seu têrmo, ou o que está em ato acabado, não está mais em movimento: o corpo quente não está mais em movimento em direção ao calor. Estará, portanto, em movimento o que se encontrar em um estado intermediário entre a potência inicial e o ato terminal, estando parcialmente em potência e parcialmente em ato. O ato imperfeito de calor que se encontra no corpo que se aquece é o movimento, com a condição de que se afirme simultâneamente que êle fique ordenado a um aquecimento ulterior. O movimento une por assim dizer, as duas noções do ato e de potência: êle é, segundo a célebre definição de Aristóteles, "entelequia (o ato) daquilo que está em potência enquanto tal":**

***Actus existentis in potentia in quantum est in potentia.***

**Nesta definição**

- **actus (o ato) expressa o movimento e já uma certa realização; o aquecimento implica certo grau de atuação;**

- **existentes in potentia (do que está em potência) significa que o ato ao qual se refere não é qualquer coisa de concluído, de definitivo, mas que o sujeito que êle determina permanece em potência para uma nova atuação;**

- **in quantum est in potentia (enquanto está em potência) quer dizer**

**que o ato do movimento determina seu sujeito sob a relação mesma onde êle se encontra ser em potência. Assim é que na fabricação da estátua, o processo da fabricação não é atuação do bronze, enquanto bronze, mas do bronze enquanto está em potência de se tornar estátua. Tudo isto se encontra perfeitamente condensado no seguinte texto:**

***"Sic igitur actus imperfectus habet rationem motus, et secundum quod comparatur ad ulteriorem actum ut potentia, et secundum quod comparatur ad aliquid imperfectius ut actus. Unde neque est potentia existentis in potentia, neque est actus existentis in actu, sed est actus existentis in potentia, ut per id quod dicitur actus designetur ordo ad anteriorem potentiam, et per id quod dicitur in potentia***

***existentis, designetur ordo ejus ad ulteriorem actum".***

**Fis. III, 1, 2**

**Em definitivo, o movimento se apresenta, portanto, como um ato imperfeito, ou como uma potencialidade ainda não perfeitamente atuada: é uma espécie de estado intermediário entre a potência simples e o ato simples. O c. 2 do livro insiste sôbre êste caráter de intermediário ou de inacabado do movimento: "O movimento é bem um certo ato, mas incompleto, e isto porque a coisa em potência, na qual o movimento é o ato, é incompleta" (201 b 30). Anteriormente, alguns filósofos já haviam tomado consciência do indefinido do movimento, mas não souberam explicá-lo tècnicamente. S. Tomás acentuará bem êste caráter de actus imperfectus (cf. Metaf., XI, 1. 9) que distingue o movimento das coisas acabadas. Se permanece uma certa indefinição na fórmula de Aristóteles, ela não traduz senão a indefinição mesma da noção que procura exprimir.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

### *3. Movimento, motor e móvel.*

**O movimento foi definido por Aristóteles de uma maneira muito geral, independentemente de tôdas as suas condições de realização; ora, a experiência nos mostra que esta passagem da potência ao ato que o caracteriza não pode se efetuar senão sob a influência de um agente ou de um motor cuja atividade se exercerá sôbre um ser distinto formalmente dêle, o móvel. Esta constatação coloca o problema da relação do movimento com um e outro dêstes dois têrmos. E como, por outro lado, ao motor e ao móvel se relacionam dois predicamentos que êles também pretendem expressar o fato da mutação, a ação e a paixão, seremos levados igualmente a nos perguntar se êstes predicamentos são distintos do movimento.**

**Mostraremos sucessivamente:**

**- que o movimento é o ato do móvel,**

**- que o motor e o movido têm um só e mesmo ato.**

**- que a ação e a paixão não se distinguem do movimento senão pelas diferentes relações quanto ao motor e ao móvel que elas implicam respectivamente.**

### *4. O movimento é o ato do móvel.*

**Admitamos como um fato de experiência que o movimento suponha um sujeito receptor, um "móvel", e que, por outro lado, êle não possa ser produzido sem a intervenção de um agente exterior, de um "motor". Um problema se coloca então: o movimento que certamente é ligado tanto ao agente quanto ao móvel, é êle o ato do motor ou do móvel?**

**Aristóteles responde: é o móvel, o sujeito passivo que é movido; é assim, aliás, que êle aparece à primeira vista. O movimento é, com efeito, o ato do que está em potência; ora, o que está em potência é ainda o sujeito, que não pode ser o agente, o qual não age senão enquanto está em ato. E se, no exercício de sua atividade, o agente se vê êle próprio modificado, se êle é movido, é por uma reação do sujeito receptivo, a qual é acidental ao movimento considerado. Resulta daí que o movimento deve estar no móvel, o que não impede que êle seja ligado ao agente, mas como procedente dêle, ab hoc, e não com sujeição quanto a êle, in hoc: "ergo motus est actus mobilis".**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

### *5. Motor e movido têm um só e mesmo ato.*

**Mas não se pode também falar de um ato de motor? E não é necessário reconhecer que êste ato do motor é diferente daquele do móvel, isto é, que existem dois movimentos? Não o podemos admitir, porque manifestamente há unidade no processo do movimento: é a mesma coisa que o agente cause movendo e que o móvel receba sendo movido; há portanto um só e mesmo movimento, ato ao mesmo tempo do motor e do móvel: "motus secundum quod procedit a movente in mobili est actus moventis; secundum auten quod est in mobili a movente est actus mobilis". O ensinamento que se dá e o que é recebido são um só e mesmo ensinamento.**

---

### *6. Movimento, ação e paixão.*

**A afirmação da unidade do movimento não se coloca sem uma séria dificuldade; porque, depois da teoria dos predicamentos, deve-se dizer que o ato do agente é a ação e que o do paciente é a paixão. Se se admite, portanto, que ação e paixão constituem dois, movimentos distintos, há oposição ao que precedentemente foi admitido. Se se reconhece, ao contrário, que a ação e a paixão se indentificam em um só e mesmo movimento, não se vê mais como podem lhe corresponder dois predicamentos.**

**É necessário reconhecer que ação e paixão se unem em um mesmo movimento, mas que êles implicam relações diferentes. A ação é o movimento enquanto procede do agente; a paixão, o movimento enquanto se encontra no sujeito passivo. S. Tomás o exprime com felicidade:**

***"Et sic patet quod licet motus sit idem moventis et moti propter hoc quod abstrahit ab utraque ratione, tamen actio et passio different per hoc quod has diversas rationes in sua significatione includunt".***

Fis.
III
l.5

**Vê-se, assim, que o têrmo "movimento" designa como tal qualquer coisa de mais abstrato que os têrmos "ação" e "paixão"; êle se situa, por redução, no gênero predicamental onde êle termina, quantidade, qualidade, etc. Se, ao contrário, se considera o movimento em suas condições concretas de realização que supõem uma atividade causal, então êle se manifesta em sua ligação com o agente e com o paciente e pode ser reconduzido aos predicamentos distintos de ação e de paixão.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

### *7. As espécies de movimento.*

**No presente capítulo, Aristóteles faz apenas uma alusão à divisão do movimento segundo suas espécies; esta não será tratada ex professo senão no livro V, c. 1 e 2. A questão especial da distinção entre a geração e os movimentos de alteração e de aumento será debatida, em seu lugar próprio, no primeiro livro do De generatione.**

**O livro V, que iremos seguir, começa por considerar abstratamente tôdas as hipóteses que podem ser apresentadas a respeito do movimento: o movimento pode ir de um não-sujeito a um sujeito, de um sujeito a um não-sujeito, de um sujeito a um sujeito, de um não-sujeito a um não-sujeito. A última dessas quatro hipóteses é simplesmente rejeitável, como não comportando nenhuma oposição de têrmos. A passagem de um não-sujeito a um sujeito é a geração substancial, e a de um sujeito a um não-sujeito a corrupção substancial, formas, absolutas de mutação. Resta precisar como pode haver mutação de sujeito a sujeito. Por isto, consideremos a lista dos predicamentos em que se encontram os gêneros mais gerais do ser, e interroguemo-nos, em quais poderá haver movimento. De maneira geral, será onde êle tiver dificuldades, isso quer dizer, na quantidade, qualidade e lugar.**

**Para conseguir este resultado, Aristóteles procede, não por uma demonstração positiva da existência do movimento em suas categorias, existência que lhe parece evidente, mas por eliminação das outras categorias.**

**No gênero substância, antes de tudo, não se pode falar pròpriamente de movimento, porque não há qualquer modo de ser que seja contrário à substância, e o movimento implica contrariedade. Por outro lado, um movimento requer um sujeito atual comum entre seus, dois têrmos. Tal sujeito não pode existir entre os têrmos de uma geração ou de uma corrupção substancial.**

**Da mesma forma não se encontra movimento no gênero relação, porque a mutação de um dos relativos pode por si só ocasionar a mutação de outro relativo; assim um comprimento imóvel pode ser afetado por uma nova relação quantitativa e ser ele mesmo mudado. Ora, em todo gênero de ser onde há movimento nada, a êste respeito, sobrevém de nôvo a um sujeito sem que este tenha sido**

**modificado.**

**Do fato de não haver movimento na relação, pode-se concluir que não o há nos predicamentos situs e habitus que implicam relação.**

**Finalmente, não há movimento nos gêneros ação e paixão, porque não pode haver movimento do movimento.**

**Pela mesma razão, ele não pode se encontrar no predicamento quando, o qual determina o tempo que, ele próprio, implica o movimento.**

**Em definitivo, ao lado da geração e da corrupção que são do gênero comum mutação, mutatio, mas não, pròpriamente falando, do gênero movimento, motus, restam três espécies de movimento:**

**- O movimento de aumento e de diminuição interessando à quantidade (êste movimento sòmente se encontra entre os viventes e não se trata senão do puro aumento, ou diminuição do volume),**

**- o movimento de alteração, concernente ao predicamento**

**qualidade,**

**- o movimento local ou de translação relativo ao predicamento "ubi".**

**É importante tomar consciência desde logo de que estas espécies de movimento não são sem relação umas com as outras. Elas constituem um organismo no qual o funcionamento preside à marcha de todo o cosmos. Assim, encontramos, primeiramente, o movimento local, o mais perfeito de todos e o único do qual todos os corpos, inclusive os corpos celestes, são afetados. Éste movimento, assegurando a disposição geral dos corpos, e variando seus contatos, comanda o conjunto das outras mutações. Colocados em contato, os corpos se alteram, movimento de , alteração, se engendram e se destroem, geração corrupção, e afinal, uma vez que se trata de viventes, atingem ou perdem a quantidade que lhes convém, aumentação-diminuição.**

**O estudo mais aprofundado do movimento é encontrado nos livros V e VI da Física, unidade do movimento, contrariedade dos movimentos, oposição movimento-repouso, continuidade do movimento, primeiro momento, têrmo, parada, etc., cada espécie particular constituindo o objeto dos trabalhos seguintes. De tudo isto só reteremos agora as idéias essenciais da teoria do movimento local que comanda, como acabamos de dizer, todo o funcionamento do cosmos, e do qual não teremos mais ocasião de falar.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

### *8. Natureza do movimento local.*

**O movimento local é dado pela experiência, Aristóteles entretanto, nós o sabemos, encontrava já uma filosofia, a de Elea, que contestava o valor disto: Aquiles não alcançará jamais a tartaruga ... O sofisma de Zenão que defendia essa tese, consistia em supor que o movimento é composto de partes atualmente indivisíveis, uma vez que ele sòmente é divisível em potência. O movimento local é, portanto, possível. Qual sua definição? Com uma simples observação, verificamos que mover-se localmente é passar de um lugar a .outro: êste objeto que estava neste lugar passa para outro lugar. O movimento local não é outra coisa senão uma mudança de lugar, ou a passagem mesma de um lugar para outro. Na terminologia escolástica definir-se-á:**

***"Actus transeuntis ut transeuntis".***

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

### *9. A causa do movimento local.*

**Admitamos como um princípio geral que tudo o que, é movido é movido por um outro. A todo movimento local é necessário portanto designar uma causalidade motora extrínseca. Aristóteles o faz de duas maneiras.**

**Logo de início, no que concerne ao movimento natural dos corpos para baixo, a gravidade, ou seu inverso, a leveza, êle invoca a atração do lugar natural. Cada corpo, segundo sua densidade, tem seu lugar natural. Assim, é para ganhar seu lugar natural que os corpos graves se conduzem para o centro do mundo, enquanto que os corpos leves sobem para a periferia.**

**Os movimentos oblíquos dos, projéteis, porém, não podem evidentemente ser explicados por êste único fator, sendo requerida uma outra causa. Quando o móvel é impelido ou guiado por um agente motor que se pode discernir, ponto de dificuldade, a causa da translação é manifesta. Mas o mesmo não se dá quando o móvel, uma pedra que se lançou, por exemplo, parece perseguir só sua trajetória. Êste caso confundiu demais os antigos aos quais faltava a noção de fôrça viva. Aristóteles, que se atém absolutamente à ação atual de um motor em contato, imaginará que se trata do ar ambiente, abalado pelo choque, que serve por sua vez de motor ao projétil.**

**Êste problema do movimento dos projéteis representará em seguida um papel importante na evolução das doutrinas, físicas. No século VI, Jean Philipon, comentador grego de Aristóteles, o atribui a um impetus, impulso interior ao próprio projétil. Tal hipótese é retomada e explorada mais tarde por um professor da Universidade de Paris, Jean Buridan (XIV s.), o que traz consideráveis conseqüências para tôda a ciência da natureza. Se o movimento dos. astros, conclui êle, é devido a um impulso interno, é inútil recorrer, para explicar a circulação das esferas, à ação de inteligências motoras: de imediato a mecânica celeste torna-se semelhante à dos corpos sublunares; a unificação de tôda a ciência física do cosmos está agora muito perto de ser realizada (Sôbre esta narração do movimento dos projéteis, cf. os estudos de P. DUHEM sôbre Leonardo da Vinci).**

**Nos tempos modernos, Descartes, com sua quantidade de**

**movimento e Leibniz, com sua fôrça viva, darão uma rigorosa expressão científica à teoria imaginada por Jean Philipon. Depois, Newton, com a lei da gravidade universal, acabará de tornar sem valor as idéias de Aristóteles sôbre a explicação do movimento local, esperando-se que as, teorias modernas ultrapassem a física newtoniana com sínteses mais amplas.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

# VI

# AS CONCOMITANTES DO MOVIMENTO

## PRIMEIRA PARTE: INFINITO, LUGAR, VAZIO E ESPAÇO

### *1. O infinito.*

**Como os outros contínuos, grandeza e tempo, o movimento implica a noção de infinito. A primeira filosofia grega, tanto a dos físicos quanto a dos pitagóricos e platônicos, havia dado em suas especulações um lugar importante a esta noção. Aristóteles, portanto, não podia evitar de estuda-la. Êle o fêz em cinco capítulos muito complexos dos quais daremos sòmente uma visão geral.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

## *2. Razões alegadas em favor do infinito.*

**- O infinito parece ser essencial ao tempo.**

**- A divisão das grandezas parece ir ao infinito.**

**- A perpetuidade do processo das, gerações e das corrupções parece exigir uma fonte infinita.**

**- A noção mesma de limite supõe a do infinito (Todo corpo limitado, com efeito, termina em um outro que é limitado ou ilimitado. Se êle não é ilimitado, é êle mesmo terminado**

**por um outro, etc.).**

**- Afinal, o número parece ser infinito da mesma forma que as grandezas e os espaços que cercam o mundo.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

### *3. Não há infinito em ato.*

**Inicialmente não há um infinito separado das coisas sensíveis, à moda das, idéias platônicas ou dos números pitagóricos; é no próprio mundo dos corpos que é necessário procurar o infinito.**

**Pode-se falar de corpos infinitos? Tôda uma série de razões lógicas e físicas demonstram a impossibilidade. Utilizaremos aqui a que é tomada à teoria do lugar. Todo corpo tem um lugar, logo um lugar é necessariamente qualquer coisa de determinado e de finito; o alto e o baixo são posições determinadas, e o mesmo se dá com as outras regiões do espaço. O lugar sendo limitado, os corpos que êle compreende só poderão ser também limitados.**

**Finalmente, não pode haver um número realmente infinito de corpos porque um número é essencialmente numerável ou mensurável, e o infinito não poderia ser efetivamente numerado.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

### *4. O infinito, contudo, existe de uma certa maneira.*

**Não se pode, portanto, negar de maneira absoluta a existência do infinito, porque pelo menos três das razões alegadas em seu favor permanecem válidas: é necessário que o tempo não tenha nem começo nem fim; que a série dos números seja infinita; sobretudo, e é este o argumento mais decisivo, que as grandezas se dividam ao infinito. Mas como sabemos que o infinito atual ou realizado é impossível, nós nos afastaremos dos obstáculos reconhecendo ao infinito uma existência imperfeita: diremos que há um infinito em potência.**

**Cabe precisar que se trata aqui, como com relação ao infinito, de uma modalidade muito especial do gênero potência. Normalmente um ser em potência pode ser efetivamente realizado: Hermes, em potência em um bloco de mármore, poderá vir a ser um Hermes em ato. O infinito, pelo contrário, não poderá jamais passar ao ato; não há infinidade senão de processos: as grandezas poderão sempre ser divididas (infinito de composição), o tempo poderá sempre ser aumentado ou ser dividido (infinito de composição e de divisão). Em definitivo, a infinidade implica a idéia de inacabamento ou de imperfeição. Será portanto um êrro grave concebê-lo como qualquer coisa de perfeito. Haverá uma infinidade de perfeição real e perfeitamente atual, a do Ato puro, mas trata-se agora de uma outra significação do têrmo infinito; e nós não iremos considerá-la aqui.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

### *5. O infinitamente divisível ou contínuo.*

**Aristóteles estudou a continuidade por ela mesma nos livros V e VI, mas pela noção de divisibilidade ao infinito que ela implica podemos muito bem examiná-la no presente parágrafo.**

**Precisemos, de imediato, a significação de uma série . de expressões em progressão regular:**

**- são chamados consecutivos os, têrmos entre os quais não há intermediário do mesmo gênero: dois números inteiros vizinhos na série dos números inteiros,**

**- são chamados em contato os têrmos nos quais as extremidades, se tocam, por exemplo, dois objetos sem solução de continuidade,**

**- são chamados, finalmente,**

**contínuos as partes cujas extremidades são uma só e mesma coisa: as partes de uma linha que se fundem umas nas outras de modo que não se estejam divididas.**

**Uma tal série de relações manifesta claramente porque o contínuo não pode ser composto de partes atuais. Se estas partes são distintas, elas têm seus limites reais e, neste caso, não se pode falar de continuidade. Se estas partes são concebidas como verdadeiramente contínuas, então não são mais absolutamente distintas, e não se pode mais dizer que há partes, atuais. Por outro lado, vemos que no contínuo como tal pode-se sempre e indefinidamente distinguir partes: o contínuo é portanto infinitamente divisível. Dizemos, portanto, que o contínuo não é composto de partes atuais, mas que êle é em potência divisível ao infinito: a linha não é composta de pontos, o tempo não é composto de instantes, o movimento não é composto de repouso, mas em todos os pontos, dêstes contínuos podemos marcar arbitràriamente divisões e, em conseqüência, determinar partes. Observemo-lo que foi por esta concepção da continuidade que Aristóteles conseguiu vencer os argumentos sofísticos de Zenão o qual supunha que o contínuo era atualmente composto de partes.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

### *6. O lugar, o vazio e o espaço.*

**As teorias aristotélicas do lugar e do vazio respondem a um mesmo problema, o das condições físicas espaciais do movimento, e por isso devem ser estudadas simultaneamente. Colocando-se sob o ponto de vista mais abstrato da análise matemática, os modernos abandonaram essas teorias e consideram de preferência o movimento no espaço. Como, no fundo, trata-se de noções e de problemas muito vizinhos, teremos interêsse em reaproximar aqui o espaço dos modernos, do lugar e do vazio das antigos. '**

**Com o estudo do lugar e do vazio, deixamos as teses da física aristotélica de valor incontestável, para entrar no sistema cosmológico próprio do Estagirita, hoje cientìficamente ultrapassado. Alguns dos seus pontos de vista guardam, porém, real interêsse.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

### *7. O problema do lugar.*

**Todos têm certa idéia do que representa a noção de "lugar", ou da determinação que corresponde ao "estar em um lugar". As coisas que nos rodeiam são tôdas localizadas, em "alguma parte"'. Êste fato nos é particularmente manifestado pelo fenômeno da substituição. Em um vaso onde havia água há agora um outro líquido. O conteúdo mudou, o lugar permaneceu o mesmo. O movimento local parece igualmente implicar na existência do lugar, uma vez que êle parece se definir pela passagem de um para outro lugar. Finalmente, se observarmos que os elementos água, ar etc., têm um movimento natural para o alto ou para baixo, devemos acrescentar que os diferentes lugares têm uma virtude de atração que lhe é própria ou específica.**

**São essas as observações mais importantes, com as quais Aristóteles introduz o problema do lugar. Mas logo se colocam graves dificuldades relativas à sua natureza.**

**O lugar, com efeito, não pode ser um corpo porque haveria simultâneamente, ou no mesmo intervalo, dois corpos. Por outro lado, não pode de nenhuma maneira pertencer ao corpo contido, uma vez que êste corpo pode ser deslocado enquanto que o lugar permanece. Finalmente, se o corpo' cresce, dever-se-ia dizer, o que parece inadmissível, que o lugar também cresce? Não se entende bem, portanto, o que poderia corresponder a esta misteriosa realidade.**

**Outras dificuldades ocupam, com as discussões anexas, os três primeiros capítulos do livro IV. O início do capítulo quarto conclui a primeira parte da exposição enumerando as propriedades que parecem definitivamente inseparáveis do lugar:**

**- o lugar é o invólucro ou limite primeiro do corpo que êle localiza, o que é um dado da experiência comum;**

**- o lugar ê independente da coisa que ele contém, êle é separável;**

**- o lugar é fisicamente determinado: êle tem um alto e um baixo dotados de virtudes próprias. Considerados esses dados, pode-se tentar obter uma definição do lugar.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

### *8. A definição da lugar.*

**Na determinação positiva da doutrina, são tomadas em consideração quatro hipóteses das quais as três primeiras serão afastadas:**

**- o lugar seria a forma, quer dizer, não aqui a forma substancial, mas a configuração exterior do corpo, sua "figura" (4.a espécie de qualidade); é impossível porque esta forma é solidária do corpo contido e fica, portanto, com êle;**

**- o lugar seria a matéria do corpo contido, o que é impossível pela mesma razão; precisemos que não se trata aqui da matéria primeira, no sentido aristotélico, mas da espécie considerada como uma realidade indefinida, receptora dos corpos que nela se sucedem, quer dizer, da matéria no sentido**

**platônico.**

**- o lugar seria o intervalo, isto é, o espaço vazio que se encontra entre os limites exteriores independentemente do corpo. Mas isso não pode ser - o intervalo existindo não por êle mesmo, mas como acidente dos corpos que ocupam sucessivamente o continente;**

**- resta a hipótese de o lugar ser o limite do corpo continente, "terminus corporis continentis": Tal limite aparece, com efeito, com um invólucro independente do corpo e que, não sendo uma simples abstração, poderá entretanto ser dotada de propriedades reais.**

**O lugar é imóvel. Permanece uma última dúvida. Se o lugar é o invólucro continente de um corpo, dever-se-á dizer que êle se desloca ao mesmo tempo que êste, à maneira de um vaso que se**

**transporta com o que êle encerra? Ou, o que dá no mesmo, que o lugar muda quando, o conteúdo permanecendo imóvel, os corpos circundantes se deslocam, o que parece se produzir notadamente no meio fluido: quando, por exemplo a água do rio passa e se renova em tôrno da barca amarrada.**

**Aristóteles recusa êsse relativismo: o lugar é imóvel, como aliás assim aparece. Para a barca em tôrno da qual a água muda continuamente, o verdadeiro lugar é o rio. Em definitivo, não será sôbre o invólucro imediato que alguém se deverá fundamentar para determinar o lugar, mas sôbre o invólucro último. É incontestável que, com relação ao que foi afirmado precedentemente, assistimos aqui a um resvalamento da doutrina. O invólucro ou o continente imediato não é mais que um princípio relativo de localização. O verdadeiro principio do lugar é o invólucro último, e suposto imóvel, do mundo. Convém compreender com certa restrição a definição clássica, "o lugar é o limite imóvel do continente imediato",**

***"Terminus immobilis continentis primum".***

---

### *9. A função do lugar na cosmologia aristotélica.*

**Que representa exatamente êste invólucro último ou este primeiro continente? Na cosmologia antiga, que é necessário ter sempre em vista se se deseja compreender esta teoria, é a última das esferas celestes, a das estrêlas fixas, a que determina as posições extremas do lugar: o alto que se avizinha com a circunferência, e o baixo que se encontra em direção ao centro, os outros lugares se situando em função dêsses extremos. A posição de cada coisa se encontra assim determinada, e as transformações do mundo que nos cerca têm sua justificação.**

**Já vimos que foi em relação ao lugar que Aristóteles qualificou o movimento primitivo e fundamental dos quatro elementos, uns, leves, tendendo a ocupar os lugares superiores; os outros, pesados, dirigindo-se para os lugares inferiores. Como, aliás, o movimento local é primeiro e condiciona tôdas as outras transformações do mundo sub-lunar, a teoria do lugar, que ela própria comanda êste movimento, se julga constituir o fundamento mesmo de tôda a mecânica cósmica: isso revela sua importância.**

**Resta resolver para Aristóteles uma dupla dificuldade: a primeira esfera deve ser considerada como localizada e, em caso negativo, como se pode conceber o movimento de um corpo que não estaria em nenhum lugar?**

**- O primeiro céu não está em nenhum lugar, porque nada há a seu redor que pudesse limitá-lo e, portanto, contê-lo.**

**- Então, como explicar que o céu, tal como aparece, se mova**

**uniformemente? Sôbre esta questão os comentadores de Aristóteles tiveram muitas dificuldades. Não se pode dizer, com Averroes, que se deve relacionar à fixidez do centro, a localização das esferas? S. Tomás, adotando a solução de Temistius, prefere recorrer à localização das partes umas em relação às outras: pode, portanto, haver um movimento, não da esfera considerada como totalidade, uma vez que esta não está pròpriamente num lugar, mas de cada uma de suas partes.**

### *10. Reflexões sôbre a teoria do lugar.*

**Que pensar desta teoria, em face das idéias científicas modernas?**

**O princípio aristotélico de localização, a esfera das estrelas fixas e seu centro imóvel, da mesma forma que a teoria dos movimentos naturais dos elementos, devem evidentemente ser abandonados. Deve-se, portanto, considerar absolutamente ultrapassadas tôdas as concepções de Aristóteles? Parece que a crítica dessas concepções e sua transposição eventual devem ocorrer sôbre dois pontos essenciais.**

**Há inicialmente a noção do lugar como continente. Define-se agora o lugar pela situação de pontos em relação aos eixos, ponto de vista mais abstrato, que se presta melhor às necessidades de medida. A concepção é diferente, mas é de se notar que ela não se opõe de maneira direta à de Aristóteles que corresponde a uma intuição mais concreta e mais espontânea. Seria, aliás, interessante acentuar a analogia que apresenta a noção de um lugar dotado de propriedades atrativas com as concepções modernas de campos de fôrça. Não se pode, portanto, dizer que a consideração do continente ou do invólucro tenha perdido todo interêsse. A teoria está por ser refeita, mas certas visões profundas parecem conservar seu valor.**

**Em segundo lugar, e êste é o ponto difícil, deve-se admitir com Aristoteles e os antigos que no universo existe um sistema absoluto de localização e conseqüentemente de movimentos absolutos? Ou, então, dever-se-á reconhecer sômente sistemas relativos com marcas arbitràriamente escolhidas? Hoje, depois dessa questão ter sido muito estudada a tendência moderna é para o sentido da relatividade. Mas pode-se questionar se a relatividade absoluta é inteligível, e se de uma ou outra maneira não se deve voltar a um princípio ou a uma medida estável das flutuações do mundo físico, quer dizer, a um sistema absoluto. Deixemos. aberto aqui êste problema, contentando-nos em devolvê-lo às teses, onde M. Sesmat o debateu com competência (Le système absolu classique et les mouvements réels, Paris, Hermann, 1938).**

### *11. A teoria do vazio.*

**Sabemos já que a teoria do vazio pretende responder ao mesmo problema que a do lugar. Para alguns antigos o movimento supunha a existência do lugar; para outros, êle só podia-se produzir havendo um vazio, concebido como um lugar onde nada havia. Os atomistas particularmente faziam mover seus átomos no vazio. A dinâmica moderna usará de representação semelhante.**

**Sôbre o vazio, Aristóteles se encontrava em face de duas teses: uma que implicava um vazio separado dos, corpos para explicar o movimento local; e a outra que reclamava um vazio intersticial para dar conta da condensação e da rarefação. Após discutir dialèticamente o problema (c. 6-7), êle demonstra sucessivamente que não pode haver vazio separado (c. 8), nem vazio intersticiário (c. 9) . Além disso é necessário dizer que, na hipótese do vazio, não há distinção entre o alto e o baixo; em conseqüência não há nenhuma marca em vista da qual um corpo pudesse ser situado e, portanto, reconhecido em movimento. Por outro lado, nada se opõe a que o movimento se efetue em meio pleno. Nesse ponto Aristóteles precedeu a Descartes, propondo a hipótese, que êste tornou famosa, dos movimentos por substituição em círculo ou em turbilhão. Concluamos: o vazio é inconcebível e, além disso, êle torna o movimento impossível.**

**O vazio terá tôda uma história. Êle foi evidentemente sempre combatido nas escolas peripatéticas onde se tinha como axioma que "a natureza tem horror do vazio". O início dos tempos modernos prestou-lhe tributos através das experiências de Torricelli. Na França a questão dará lugar a uma célebre querela na qual notadamente se destacaram Pascal, partidário do vazio, e Descartes, defensor do pleno como os peripatéticos. Sem entrar nesta controvérsia, observemos simplesmente que se lucrará distinguindo o vazio relativo do físico, do qual pode-se ter uma certa experiência e, o vazio teórico absoluto ou metafísico, que se defendia ou combatia a partir de princípios a priori.**

### *12. O espaço.*

**No pensamento científico moderno, a problemática do lugar ocasionou a problemática vizinha do espaço. Assim, como já o observamos, os movimentos não serão mais concebidos corno mudanças de lugar ou de continente, mas como variações de relações de coordenadas que se determinam no espaço. Dir-se-á que os corpos estão no espaço. Indiquemos rapidamente o que pode ser o espaço, sob o ponto de vista do peripatetismo.**

**A imaginação êle evoca qualquer coisa de bastante semelhante ao vazio: um grande continuum no qual se encontrarão contidos todos os corpos. Em uma análise mais precisa, o espaço se caracteriza como sendo constituído por dimensões, ou antes, por uma ordem de dimensões, estas sendo necessariamente concebidas .como. contínuas: o que. conduzirá naturalmente a determiná-lo por eixos de coordenadas que explicitarão a ordem essencial destas dimensões.**

**No plano filosófico coloca-se particularmente, em relação ao espaço, o problema de sua realidade objetiva. Êle é, como parece ao senso comum, uma coisa existente independente de nossa' percepção? Não é antes condição subjetiva dessa percepção? Ou haverá ainda outra solução intermediária? Três séries de respostas foram dadas.; eis a simples enumeração delas:**

**A. O espaço é considerado como realidade absoluta**

**- o vazio dos atomistas - a substância e extensão de Descartes - a substância geométrica de Newton;**

**B. O espaço é considerado como uma construção do espírito**

**- a ordem das coexistências de Leibniz - a forma a priori da sensibilidade de Kant;**

**C. O espaço é uma abstração realmente fundamentada.**

**É esta última fórmula que melhor responde ao conjunto da filosofia aristotélica e que é necessário ter como verdadeira. O espaço exprime a ordem real das dimensões que há nos corpos, mas faz**

**abstração de qualquer outra determinação dêles. Em peripatetismo, o que existe concretamente é a quantidade dimensiva, ou a extensão dos corpos, acidente real e um dos dez predicamentos. A realidade do espaço se fundamenta sôbre esta realidade da extensão concreta, mas ela não detém senão o aspecto dimensional, todos os limites estando afastados. Sob êste aspecto de indefinibilidade que o caracteriza, o espaço como tal não existe senão no espírito, mas, êle corresponde a qualquer coisa de objetivo.**

**Vê-se, pelo que acaba de ser dito, que a consideração sôbre o espaço é mais abstrata que a do lugar que, por outro lado, implicava no aristotelismo em uma determinação da ordem real do cosmos e em uma "virtude" física: sua simplicidade é anterior à constituição de tôda dinâmica. É o que explica que seu ponto de vista tenha prevalecido nas ciências.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

# VII

# AS CONCOMITANTES DO MOVIMENTO

## SEGUNDA PARTE: O TEMPO

### *1. Introdução.*

**O tempo é uma destas realidades de que todos nós temos uma percepção confusa, mas da qual não é fácil precisar exatamente a natureza. Aristóteles começa, nos capítulos que consagra a esta noção, por mostrar as dificuldades (c. 10), depois dá a definição (c. 11); em seguida êle se detém em diversos problemas aí relacionados: a existência no tempo (c. 12), o instante (c. 13); finalmente volta a tratar de algumas questões concernentes à universalidade, à realidade, e à unidade do tempo (c. 14). De todos êsses desenvolvimentos não reteremos senão as principais idéias.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

### *2. A natureza do tempo.*

**Aristóteles, para determinar a natureza do tempo, parte do fato da solidariedade que êste fenômenos parece ter com o movimento. São realidades incontestàvelmente ligadas. Alguns mesmo, antes dêle, foram muito longe e confundiram os dois: o tempo teria sido o movimento do conjunto do universo, ou antes da "esfera envolvente". A teoria não é sustentável, porque o tempo se encontra absolutamente em tôda parte e não sòmente no céu. Por outro lado, não se poderia atribuir ao tempo os qualificativos que convêm ao movimento de rápido ou de lento. Não sendo idêntico ao movimento, o tempo é certamente ligado a êle. Realmente, se se suprime tôda mudança, não pode mais haver questão de tempo. É o que se observa, por exemplo, muito simplesmente, no caso de um profundo sono onde, com a experiência da mutação, desaparece a própria consciência do tempo. Não havendo movimento, não há tempo: sem se confundir com êle, o tempo deve, portanto, ser qualquer coisa do movimento. Mas, o que?**

**Observar-se-á, de imediato, que o tempo é contínuo, porque êle segue o movimento, que êle próprio implica a extensão, a qual é contínua. Ora, segunda constatação, há anterioridade e posterioridade nas grandezas; por analogia, deve portanto haver o mesmo no movimento e no tempo. Nós tomamos consciência do tempo quando apreendemos uma relação de anterioridade e de posterioridade no movimento. Em terceiro lugar, que fazemos uma vez que percebemos anterioridade e posterioridade no movimento? Nós distinguimos fases, encerrando partes do movimento entre limites, quer dizer, numeramos o movimento, nós o percebemos sob o aspecto pelo qual êle pode ser contado. Distinguir na quantidade é, com efeito, contar. Em resumo, dizemos com S. Tomás:**

***"Uma vez que em todo movimento há sucessão e uma parte depois de outra, do simples fato de que numeramos no movimento o antes e o depois, nós temos a percepção do tempo que assim não é outra coisa que o número do antes e do depois no movimento."***

***"Cum enim in quolibet motu sit successio et una pars post alteram, ex hoc quod numeramus prius et posterius in motu apprehendimus tempus quod nihil aliud quód numerus***

***prioris et posterioris in motu."***

**Ia Q.10 a.1**

**O tempo pode assim ser definido: "o número do movimento segundo a relação do anterior e do posterior"; estando especificado que se trata aqui do número concreto, "numerus numeratus", e não do número abstrato, "numerus numerans".**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

### *3. A realidade do tempo.*

**Tal é a definição do tempo. Mas que realidade convém reconhecer a esta noção? O tempo parece, com efeito, ser tão fugitivo que se pode perguntar se êle existe de maneira objetiva (c. 10, início). Uma coisa não é real senão quando suas. partes existem efetivamente. Ora, consideremos as partes do tempo: o passado não é mais, o futuro não é ainda, e o instante presente, se parece ter mais consistência, não pode todavia, por si só, constituir o tempo. Por outro lado, parece que o tempo não pode existir se não há uma alma para realizar a síntese. Se com efeito, nada há que possa contar, não haverá número. Ora, para contar é necessário uma inteligência, quer dizer uma alma. Portanto, sem alma não há número nem tempo.**

**Concluamos com Aristóteles (c. 14) que o tempo não pode existir como tal fora de uma atividade psíquica; é o espírito que distingue e faz a síntese do antes e do depois no movimento e determina assim a percepção do tempo. Mas é necessário acrescentar que esta atividade do espírito não se dá sem fundamento objetivo. Se o movimento que êle numera, é uma realidade imperfeita, continua, porém, sendo da ordem do real. Assim podemos dizer com S. Tomás:**

***"Aquilo que constitui para o tempo como sua matéria, a saber o antes e o depois, é fundamentado no movimento; quanto ao que é formal nêle, encontra-se acabado no ato da alma que numera; e é por por***

***isto que Aristóteles afirmou que se não houvesse alma, não haveria tempo".***

***"...Illud quad est de tempore quasi materiale fundatur in motu, scilicet prius et posterius; quod autem est formale completur in operatione animae numerantis, propter quod dicit Philosophus quod si non esset anima non esset tempus".***

I Sent. d. 19, q. 2, a. I

**Vê-se, assim, que sôbre esta questão o peripatetismo ocupa uma posição epistemológica média entre as filosofias que, como notadamente a de Bergson, desejaram fazer da duração temporal a substância mesma do real, e aquelas que, à maneira do kantismo, a reduziram às categorias transcedentais do espírito. Fundamentado objetivamente na realidade do movimento, o tempo não tem seu ser acabado senão na alma que o percebe.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

### *4. A unidade do tempo e sua medida.*

**Na exposição precedente, procurou-se definir o tempo de maneira abstrata e geral, em função do movimento; porém se se volta à realidade em tôda sua complexidade, uma nova dificuldade se coloca. Os movimentos que observamos são, de fato, múltiplos e diversos e, por outro lado, êles podem ser simultâneos. Deve-se concluir que há muitos tempos, correspondendo a cada um dêstes movimentos e que êles podem coexistir?**

**Fundamentando-se sôbre a experiência comum, Aristóteles tende para a negação: não há no universo senão um só tempo, o qual é medida dos diversos movimentos simultâneos, como um só e mesmo número pode servir indiferentemente ao cômputo das mais diversas realidades. Mas, se o tempo é único, não é necessário dizer que deve haver um movimento privilegiado sôbre o qual primeiramente êle se fundamenta,. e que seja assim como a medida de todo o mecanismo do universo? Qual será portanto, neste caso, êsse movimento? Na cosmologia aristotélica, que traduz de maneira muito imediata as aparências sensíveis, a resposta a esta questão é fácil: êsse movimento não é outro senão o do primeiro céu, o qual, por sua regularidade e perpetuidade, se encontra perfeitamente adaptado a esta função de mensuração suprema e universal.**

**Vê-se como esta teoria da unidade do tempo, em dependência do movimento do primeiro céu, se acha ligada ao conjunto do sistema cosmológico peripatético. Êste forma um mecanismo único, no qual todos os movimentos são subordinados ao movimento circular uniforme do primeiro céu. Há, portanto, concretamente um primeiro movimento discernível, como havia um primeiro lugar determinado, e assim pode haver um primeiro tempo que seja medida de todos os movimentos.**

**Tem-se, evidentemente, o direito de se colocar aqui a mesma questão levantada a respeito do lugar. Que resta de válido atualmente nesta teoria?**

**Na prática, admite-se evidentemente sempre a unidade do tempo e sua uniformidade, e refere-se sempre, para sua medida, ao movimento dos, astros. Mas, objetivamente, a realização concreta de um movimento primeiro e medida de tôdas as outras mostrando-se**

**difícil de se conceber, é possível falar de um tempo privilegiado que seja a medida de todos os movimentos? E se se tende para um absoluto ou um princípio na ordem do movimento, como então o representar? É, novamente, tôda a questão da relatividade no mundo físico que se coloca. Aqui, como para o lugar, a resposta aristotélica, considerada em sua materialidade, está evidentemente invalidada; mas não se pode dizer que as instituições profundas que a comandam, solidariedade mecânica do universo e necessidade de um princípio regulador, devam ser abandonadas.**

**Restaria dar alguns esclarecimentos sôbre o problema prático da medida do tempo. O tempo não é diretamente mensurável, uma vez que ele é continuidade sucessiva. Mas sabendo-se que no movimento local, que serve êle mesmo para medir os outros movimentos, há correspondência entre o tempo escoado e o espaço percorrido, em princípio a medida do tempo será baseada na medida do espaço. E se se supõe, com Aristóteles (e, na prática, com os modernos) que o movimento medida é uniforme, poder-se-á, aplicando-se uma simples fórmula de proporcionalidade, passar fàcilmente do cálculo das distâncias percorridas ao dos tempos correspondentes.**

**A duração das mudanças paralelas ao movimento primeiro se observa muito simplesmente, cada um realiza continuamente a experiência, levantando-se simultaneidades entre os instantes característicos das mudanças em questão e os instantes correspondentes do movimento medida! Tôdas as vêzes que se torna possível estabelecer coincidências dêste gênero, pode-se medir no tempo qualquer movimento.**

---

### *5. Noções conexas. A noção de eternidade.*

**Aristóteles não estudou por ela mesma a noção de eternidade. Ela tem, entretanto, um lugar importante em sua filosofia, como aliás em todo o pensamento antigo. Em um primeiro sentido, a eternidade parece ser privilégio dos seres superiores. Também observou ele, no presente livro da Física, que os sêres eternos não estão no tempo, porque êste não pode medir sua existência. Na teologia do livro Delta, a eternidade ver-se-á atribuída ao primeiro motor, ao ato puro: que é um vivente eterno. Em um outro sentido a eternidade parece convir ao movimento (Cf. Fís., VIII, c. 1-2); o movimento sempre existiu e ele se renova perpètuamente: assim o mundo é eterno. A Idade Média cristã se oporá a esta afirmação que parece se opor diretamente ao dogma da criação. Alguns, São Boaventura por exemplo, aproveitarão a ocasião para combater o aristotelismo ortodoxo, em nome da fé. Outros, S. Tomás como cabeça, reconhecendo o fato da criação no tempo, "in tempore", salvarão Aristóteles da contradição admitindo a possibilidade teórica da criação desde tôda eternidade "ab eterno". De fato, para o Doutor angélico, a eternidade aparece principalmente a título de atributo divino, e é em conseqüência do Tratado de Deus que ele se inclina a procurar a definição mais explícita. (cf. I.a p.a, q. 10).**

**Que é, portanto, a eternidade?**

**Da mesma forma que o tempo é a medida do movimento, a eternidade se apresenta como a posse perfeita, resultante de sua imobilidade, que um ser tem de sua vida. Ela é, segundo a fórmula clássica de Boécio, "a possessão simultânea e perfeita de uma vida que não tem termo",**

***"Interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio".***

**Precisemos. A "interminabilis vita" pretende significar que a eternidade não tem nem comêço nem fim. Esta ausência de termos pela qual se é, algumas vêzes, tentado defini-la é, com efeito,**

**acidental à sua natureza. Poder-se-ia muito bem conceber o mundo como não tendo nem comêço nem fim, ou que o movimento seja perpétuo, sem obter outra coisa além de uma duração indefinida que não seria a eternidade. Esta, em seu sentido pleno, supõe a imobilidade, ou mais precisamente, segundo a expressão condensada de Boécio, a posse simultânea de tôda sua vida. Assim definida a eternidade não se encontra senão em Deus que é único que pode ser considerado substancialmente o Eterno. De maneira derivada, e seguindo muitas analogias, poder-se-á falar de eternidade no mundo para significar uma duração indefinida ou pelo menos muito longa das coisas; e é nêste plano que se coloca o problema da eternidade do mundo que interessa à cosmologia, ainda que sua solução seja pròpriamente metafísica. Sabemos que para S. Tomás a duração perpétua das coisas está na ordem das possibilidades, sòmente a fé nos ensinando que efetivamente elas tiveram um comêço.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

### *6. A noção de "oevum"*

**Se somente Deus tem a plena possessão atual de sua vida ou de seu ser, existem substâncias, as inteligências das esferas e as próprias esferas, na cosmologia antiga, os anjos, no universo cristão, que são dotadas de uma estabilidade particular: elas são incorruptíveis, quer dizer que sômente a causa primeira pode, por aniquilamento, destruí-las. Tais substâncias têm uma possessão de seu ser mais perfeita do que os corpos submetidos à corrupção. Elas permanecem, entretanto, em suas determinações acidentais sujeitas à mutação: os céus são movidos conforme o lugar, e os espíritos puros têm pensamentos e volições sucessivas. Êste estado de indefectibilidade profunda associado a esta mutabilidade de superfície recebeu um nome especial na filosofia cristã: o de "oevum" que aparece assim como um estado intermediário entre a eternidade e o tempo. Note-se que as transformações acidentais destas substâncias permanecem, de certa forma, submetidas ao tempo, mas, se se trata de espíritos puros, dever-será precisar que este tempo é descontínuo (Cf. I.a p.a, q. 10, a. 5 e 6).**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

### *7. A noção de "duração".*

**Uma célebre filosofia contemporânea colocou em destaque um conceito próximo ao de tempo, o da "duração". A linguagem corrente, aliás, o utiliza de maneira habitual. É possível integrá-lo no pensamento peripatético?**

**A noção de duração tem uma significação mais concreta ou mais substancial que a de tempo. De maneira direta ela designa a existência atual de um ser, mas enquanto esta existência conserva, sob o fluxo das mutações acidentais, uma realidade permanente: é a existência estável vista em sua relação com a sucessão, enquanto que o tempo, por sua parte, é a medida desta sucessão.**

**No pensamento de Bergson o conceito de duração toma um valor muito especial. O ser fundamental que êle designa não tem verdadeira estabilidade; não há sujeito que não mude; a duração implica assim em um dinamismo criador que faz com que ela se renove incessantemente até ao que há de mais íntimo nela mesma. Por outro lado, é do ponto de vista da sucessão qualitativa sòmente, e de algum modo em função do movimento de deslocamento ou quantitativo, que as mutações percebidas devem ser interpretadas. Vê-se, assim, que a noção bergsoniana de duração deve ser distinguida, ao mesmo tempo, da duração tal como se pode conceber no tomismo, a qual repousa sôbre a permanência das substâncias, e do tempo que, supondo o contínuo na realidade, é fundamentado sôbre a ordem da quantidade e não sôbre a da qualidade. Não há, portanto, exata correspondência entre as duas filosofias.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

# VIII

# A PROVA DO PRIMEIRO MOTOR

### *1. Introdução.*

**A Física termina com um livro muito bem estruturado, consagrado à demonstração do princípio primeiro do movimento. Em sua obra, por três vêzes, o Estagirita retoma esta demonstração do primeiro motor: Fís., VII, c. I; Fís., VIII; Metaf., Delta, c. 6. Se deixarmos de lado a primeira que é apenas uma repetição do livro VIII, e que sem dúvida não pertence à redação primitiva, restarão duas exposições verdadeiramente distintas da demonstração em questão. Sua comparação levanta duas dificuldades principais.**

**O primeiro motor do livro VIII deve ser identificado com a substância primeira, o ato puro, para o qual se inclina a Metafísica? As demonstrações dos dois livros são fundamentalmente semelhantes, mas os termos que elas atingem parecem ser diferentes. Na Física, chega-se até a um primeiro motor físico, sem extensão e, sem dúvida, imaterial, mas que parece não ter outra função que a de mover a primeira esfera do céu. Seria já Deus? Ou não seria um simples motor físico transcendente? Na Metafísica, pelo contrário, o princípio supremo que se atinge se manifesta com todos os caracteres do ser primeiro, ato puro, pensamento do pensamento, etc. Serão idênticos esses termos? Sem dúvida alguma, a resposta deve ser afirmativa. Observe-se entretanto que, na Física, o primeiro motor só é atingido formalmente, a título de princípio físico do movimento do cosmos, enquanto que na Metafísica são desenvolvidas tôdas as suas propriedades de ser primeiro.**

**Outra dificuldade, em vista da qual a solução é menos assegurada, vem de que na Física o primeiro motor parece agir à maneira de uma causa eficiente, enquanto que na Metafísica ela tem a função de colocar as esferas em movimento a título de desejável, quer dizer como causa final. Não existe, talvez, contradição entre êstes dois pontos de vista que, para nós, parecem mesmo complementares; mas é difícil de se precisar como as duas moções podiam se conciliar para Aristóteles, para o qual faltava uma teoria**

**aperfeiçoada das relações do mundo e de Deus.**

**Seja como fôr, nós nos ateremos unicamente à demonstração da Física. No próprio texto de Aristóteles esta demonstração toma a forma de uma longa sucessão de argumentos minuciosos e cerrados; aqui não nos será possível seguir todos os detalhes. Isto seria, aliás, de pouco proveito. Contentar-nos-emos, portanto, em reproduzir as articulações essenciais da prova, para daí chegarmos à transposição que S. Tomás realizou em sua demonstração pessoal da existência de Deus.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

### *2. Fim exato e plano do Livro VIII.*

**O que, na realidade, faz a complicação do presente livro, é que Aristóteles não teve sòmente o desejo de aí demonstrar o primeiro motor, mas também o de determinar a distribuição dos motores e dos móveis essenciais, sob o ponto de vista do movimento e do repouso. É portanto, ao mesmo tempo, a existência de um primeiro móvel eternamente movido, e a de móveis ora movidos, ora em repouso, que êle procurará justificar. Éste tema geral do livro é exposto com felicidade no início do c. 3 e na conclusão do c. 9.**

**Dentro dessas perspectivas pode-se discernir três momentos característicos na prova:**

**A. Demonstração preliminar: a eternidade do movimento (c. 1-2).**

**B. Argumento principal: a organização dinâmica do mundo sob a relação dos motores e dos móveis (c. 3-9).**

**C. Corolários: propriedades do primeiro motor (c. 10).**

### *3. A eternidade do movimento.*

**Aristóteles demonstra a eternidade do movimento por dois principais argumentos.**

**Um móvel é ou eterno ou engendrado. Se êle é engendrado, esta geração, que é . uma mudança, supõe um movimento anterior, e assim em conseqüência... Se se admite, ao contrário, que o móvel é eternamente preexistente, reconhece-se que o repouso é anterior ao movimento, o que não pode ser, uma vez que o repouso não é senão a privação do movimento. É necessário, portanto, que haja engendramento do móvel e isto indefinidamente (esta prova não tem, evidentemente, valor, a não ser que se exclua a hipótese de um comêço por criação). Por um raciocínio análogo Aristóteles exclui em seguida a existência de um têrmo último do processo das mutações.**

**Se se admite como demonstrado em outro local que o tempo é eterno, dever-se-á dizer que o movimento também é eterno.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

## *4. Divisão dos movimentos e repousos e demonstração do primeiro motor. Colocação do problema.*

**Diversas hipóteses podem ser feitas concernentes ao estado de repouso e ao do movimento, como:**

**- tudo está sempre em repouso;**

**- tudo está sempre movido;**

**- algumas coisas estão movidas, outras em repouso.**

**A última hipótese, par sua vez, dá lugar a três possibilidades.**

**- as coisas movidas o são sempre, e as coisas em repouso o são sempre igualmente;**

**- tudo está indiferentemente movido ou em repouso;**

**- algumas coisas são eternamente imóveis, algumas eternamente movidas e outras participando dêstes dois estados.**

**As duas primeiras possibilidades devem ser rejeitadas porque a experiência mostra:**

**- que tudo não está em repouso;**

**- que tudo não está sempre em movimento;**

**- que há coisas que são ora**

**movidas, ora em repouso.**

**Resta a demonstrar que o último caso é a verdadeira solução.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

### *5. Tudo que é movido é movido por um outro.*

**É digno de nota que Aristóteles não tente justificar aqui a priori êste princípio; êle o faz por indução, considerando os diversos modos de atividade com relação ao motor. Se se afasta a moção acidental, restam três hipóteses possíveis:**

**- ser movido pela natureza e ao mesmo tempo por si,**

**- ser movido pela natureza sem ser movido por si,**

**- ser movido contràriamente à natureza e logo por um outro.**

**Em todos êstes casos, e especialmente no primeiro, onde a moção exterior é menos manifesta, há intervenção de um motor distinto do móvel. Em definitivo, tôdas as hipóteses sendo criticadas, resta que tudo o que é movido é movido por um outro.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

### *6. Necessidade de um primeiro motor imóvel, eterno, único.*

**Necessidade de um primeiro motor. Aristóteles dá diferentes argumentos que podem levar a êste: se todo movido é necessàriamente movido por alguma coisa, é necessário que haja um primeiro motor que não seja movido por outra coisa. Com efeito, é impossível que a série dos motores que são movidos por outra coisa chegue ao infinito, uma vez que nas séries infinitas nada há de primeiro. O argumento que conclui sôbre a necessidade de se deter, "Ananké sténai", repousa, vê-se, sôbre a impossibilidade de uma série atualmente infinita. Êle supõe, evidentemente, que se considere os motores em sua subordinação essencial e de maneira alguma acidental. (Quanto a esta demonstração, verificar a passagem paralela do 1. VII, c. I).**

**Imóvel. Êste primeiro motor que não é movido por um outro, ou é imóvel, ou se move por si mesmo. Na segunda hipótese, impõe-se que êle seja composto de uma parte motriz imóvel e de uma parte movida. Em um e outro caso, haverá portanto um primeiro motor imóvel.**

**Eterno. A partir da tese precedentemente estabelecida da eternidade do movimento, conclui-se que o primeiro motor também deve ser eterno.**

**Único. Haverá um só primeiro motor em vez de muitos por que, como em tôdas as coisas iguais, é necessário escolher a hipótese mais simples,. o que significa, em decorrência, a unicidade do primeiro motor.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

### *7. Necessidade de um primeiro móvel.*

**Sabemos já: 1. que há coisas tanto em movimento quanto em repouso; 2. que há um primeiro motor imóvel, eterno e único; partindo daí demonstrar-se: 3.º que há um primeiro móvel em eterno movimento.**

**Com efeito, o primeiro motor produzirá sempre o mesmo e único movimento, e da mesma maneira. Ele não pode, portanto, dar conta diretamente da alternância das gerações e das corrupções. Pelo contrário, um motor eternamente movido explicará ao mesmo tempo, pela eternidade de seu movimento, a do processo das gerações e das corrupções e, por suas diferentes posições, seu ritmo alternativo; êle próprio estando uniformemente movido pelo primeiro motor.**

**Em definitivo, o sistema dinâmico do mundo é composto de um primeiro motor eterno e imóvel, que move regularmente um primeiro móvel eterno, o qual, por sua vez, é causa da alternância das duplas movimento-repouso, geração-corrupção, das quais o mundo nos dá o espetáculo.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

### *8. Determinação do movimento causado pelo primeiro motor.*

**Conhecemos agora a disposição dos motores e dos móveis essenciais do universo; resta-nos precisar que gênero de movimento o primeiro motor deve comunicar ao primeiro móvel. Aristóteles o estabeleceu em três demarcações sucessivas:**

**- o movimento local, afirma inicialmente, tem a primazia sôbre os outros movimentos, porque o crescimento supõe a alteração (o alimento deve ser alterado antes de ser assimilado), e a própria alteração requer, como condição prévia, que os elementos ativos e passivos sejam colocados em contato e portanto um movimento local, que em conseqüência tem a prioridade (c. 7);**

**- o movimento circular, por outro lado, é o**

**único que pode ser infinito, uno e contínuo; uma discussão muito complexa estabeleceu, com efeito, que outro grande tipo de movimento local, o movimento retilínio, não pode ser infinito e implica necessàriamente em retomadas em sentido inverso (c. 8);**

**- finalmente, o movimento circular tem a primazia sôbre todos os outros movimentos, porque as transladações dêste gênero são mais simples e mais perfeitas que os deslocamentos retilíneos. Vê-se, por outro lado, que êste movimento circular sendo contínuo e uniforme está perfeitamente apto para servir de medida aos**

**outros movimentos (c. 9) .**

**Um tal movimento circular uniforme e eterno será concretamente, prevê-se, o do primeiro céu que, assim, representa o papel de primeiro móvel: de maneira dedutiva nós reencontramos o que parece ser dado pela experiência.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

### *9. O primeiro motor é sem grandeza.*

**Desta forma se estabelece: se o primeiro motor tem uma grandeza, ela deve ser ou finita ou infinita. Ora, sabemos já que uma grandeza não pode ser atualmente infinita. Por outro lado, uma grandeza ou um motor finito não podem mover de maneira infinita, o que seria contraditório. Em conseqüência, se o movimento comunicado pelo primeiro motor é eterno, quer dizer infinito, êste não pode ter grandeza, e logo êle é indivisível e sem partes.**

**Assim, chegamos com Aristóteles a esta conclusão, da qual fàcilmente se percebe a importância, de que o primeiro motor não é da ordem dos sêres quantificados e portanto, parece, não é um sêr material. Que é êle, então, positivamente? A Física não o precisa, e será necessário recorrer à teologia do livro Lambda para aprender que só o ato puro, afirmado no princípio do cosmos, pode corresponder a tôdas as exigências de um primeiro absoluto (Cf. Texto VI: O primeiro motor é sem grandeza, p. 134) .**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

### *10. Conclusão: Reflexões sôbre a demonstração de Aristóteles e comparação com a "prima via" de S. Tomás.*

**Inicialmente, que pensar do método seguido por Aristóteles? Não se pode deixar de ficar impressionado pelo seu caráter de a priori. Certamente há referências ao dado, e se encaminha finalmente para uma visão do mundo que corresponde à experiência, mas a preocupação do Estagirita parece ter sido sobretudo a de mostrar que, mecânicamente e para ser perfeito, o cosmos deveria ser assim.**

**Nestas condições, que valor reconhecer à argumentação? Incontestàvelmente, ela compreende partes caducas. Ainda que seja tudo o que toca respeito a essa física a priori do movimento circular uniforme. Outros elementos, sem dúvida, deverão ser eliminados. Seria necessário, para julgá-la, passar ao crivo cada uma das provas particulares resumidas acima. Não o podemos fazer aqui em detalhes.**

**Em todo caso, parece que os dois princípios filosóficos sôbre os quais, em definitivo, tudo repousa, a saber:**

***"tudo que é movido é movido por um outro"***

**e**

***"é impossível, na série dos motores movidos chegar ao infinito"***

**mantêm seu valor. Se assim é, em seus fundamentos, a prova aristotélica permanece inabalada; foi isto que S. Tomás bem observou.**

**S. Tomás retomou o argumento aristotélico do primeiro motor, seja pelo método de comentário (Fís., VIII; Metaf., XII, 1. 5), seja, adaptando-a, em suas duas Súmulas (Cont. Gent., 1, 13; 1.a p.a, q. 2, a. 3). Mas a demonstração devia sofrer com êle uma importante modificação. Admitindo a criação no tempo, era impossível para êle partir da suposição da eternidade do movimento. Por outro lado, observou desde o Contra Gentiles, que se se reconhece um comêço ao universo, isto torna mais manifesto ainda a causalidade do primeiro motor. Assim, a prova aristotélica resultou transformada.**

**É interessante observar, sobretudo, como na Súma Teológica o argumento da Física se vê inteiramente desligado de tôda a maquinaria do cosmos aristotélico. Encontram-se bem os dois princípios sôbre os quais repousava a prova, mas, aqui, êles não têm mais outra justificação que nos axiomas primeiros: "um ser não pode ser reduzido da potência ao ato senão por um ser que êle próprio é em ato", "onde não há primeiro têrmo, não poderia haver intermediários". Assim, apesar de lhe permanecer metafisicamente idêntica, a prova de S. Tomás aperfeiçoa e simplifica a de Aristóteles. Para terminar, que nos seja permitido citar na íntegra êste belo texto da prima via (Ia. p.a, q. 2, a. 3) onde o esfôrço de pensamento de tôda a física encontra como que seu coroamento:**

***"A prova da existência de Deus pode ser obtida por cinco vias.***

***A primeira e a mais manifesta é a que parte do movimento.***

***É evidente, nossos sentidos o atestam, que neste mundo algumas coisas se movem. Ora, tudo o que se move é movido por um outro. Com efeito, nada se move enquanto o que nêle está em potência não se coloca em relação com o movimento que o encontra. Pelo contrário, o que move não o faz enquanto não está em***

***ato; porque mover é fazer passar da potência ao ato, e nada pode ser conduzido ao ato de outra forma senão por um ser em ato, como um corpo quente atualmente, como o fogo torna quente atualmente a madeira que era anteriormente quente em potência, e assim o atinge e o altera. Ora, não é possível que o mesmo ser, considerado sob a mesma relação, seja ao mesmo tempo em ato e em potência; tal não pode se dar senão sob relações diferentes: por exemplo,***

***o que é quente em ato não pode ser, ao mesmo tempo, quente em potência; mas ele é, ao mesmo tempo, frio em potência. É, portanto, impossível que sob a mesma relação e da mesma maneira qualquer coisa seja ao mesmo tempo movente e movido, quer dizer que ele se mova a si mesmo. Portanto, se uma coisa se move, deve-se dizer que ela é movida por uma outra. Que se, em seguida, a coisa que move por sua vez, é necessário que por sua vez ela seja***

***movida por um outro, e êste por um outro ainda. Ora, não se pode proceder assim ao infinito, porque não haveria então motor primeiro, e seguir-se-ia que não haveria mais outros motores, porque os motores segundos não movem senão quando êles são movidos pelo motor primeiro, como o bastão não move senão quando manejado pela mão. Portanto, é necessário se chegar a um motor primeiro que não seja ele mesmo movido por nenhum outro, e tal***

***ser todo o mundo reconhece como Deus".***

---

- Anterior
- Índice

# H. D. Gardeil

# Introdução à Filosofia de S. Tomás de Aquino

# TERCEIRA PARTE: PSICOLOGIA

## *PREFÁCIO*

**O estudo da alma é, em Aristóteles, parte integrante da pesquisa física, onde se inscreve como um prolegômeno da biologia. Assim, não será surpreendente constatar que a atividade de nossas faculdades mais espirituais aí encontrem relativamente pouco lugar. S. Tomás, que só filosofa em vista da teologia, prender-se-á mais à parte superior de sua psicologia. Aqui o imitaremos. E como a análise detalhada da atividade voluntária situa-se melhor em moral, seguir-se-á que nossas mais importantes exposições serão consagradas à inteligência. O capítulo reservado a este último problema exorbitará, talvez, pela sua amplitude, ao que conviria a uma simples iniciação. Achamos, porém, que a importância do assunto obriga-nos a entrar em maiores detalhes.**

**A tese central da psicologia - talvez fôsse melhor dizer, da antropologia aristotélica - é aquela na qual, seguindo-se a fórmula famosa "a alma é a forma do corpo", são determinadas as relações das duas grandes realidades que nos constituem. Procuramos dar-lhe todo o seu relêvo e mostrar como o comportamento do homem disso depende inteiramente.**

**Nesta fórmula, todavia, não é o ser do homem definido de maneira adequada, pois a alma é igualmente uma forma que pode existir por si. Uma pneumatologia, se assim podemos falar, deve necessàriamente vir coroar o conjunto das primeiras pesquisas, cujo caráter permanece limítrofe da biologia. Aristóteles aqui é hesitante e obscuro. S. Tomás, guiado por S. Agostinho e beneficiando-se de tôda a luz trazida pela Revelação, professará uma doutrina do espírito considerado como tal, a "mens", e das atividades originais que nêle se encontram: nossa alma reflete sôbre si, tomando-se a si mesma como objeto, indiretamente em nosso estado atual de vida, mas diretamente quando separada do corpo.**

**Donde a importância dada aqui às teses do conhecimento da alma por si mesma e do conhecimento da alma separada, graças às quais se nos abrem perspectivas - alargando singularmente os horizontes do peripatetismo.**

**Por fim, a alma humana vê-se iluminada, pelo alto, em sua estrutura profunda: seu ser traz a marca da semelhança divina. Certamente mais discreto que um S. Boaventura para identificar, sob seus múltiplos aspectos, a imagem de Deus em nós, não deixa S. Tomás de estimar que as últimas explicações sôbre nosso ser provêm dêste parentesco superior. "Homo ad imaginem Dei factus", o homem feito à imagem de Deus: é com estas palavras do Damasceno que o Doutor angélico, não podemos esquecer, inaugura a grande marcha da criatura racional na volta ao Princípio (cf. S. Th. Ia. IIae., Prólogo).**

---

- Índice
- Posterior

# INTRODUÇÃO

## *1. NOÇÃO GERAL DA PSICOLOGIA*

**Etimològicamente o têrmo psicologia significa: ciência da alma. Esta ciência é tão antiga quanto a filosofia. Desde a antiguidade, em todos os sistemas, houve um conjunto, mais ou menos organizado, de considerações relativas a êste assunto. Mas o vocábulo psicológia é relativamente recente. Não vai além do século XVI, época na qual um professor de Marburg, Goclenius, deu-o como título a um de seus livros. Na realidade, o verdadeiro introdutor dêste nome parece ter sido Wolff que, em sua Psychologia empirica (1732) e em sua Psychologia rationalis, popularizou, com o nome, uma distinção que se mostraria, com o tempo, bastante feliz. Kant retomou esta denominação. Na França, Maine de Biran e os ecléticos terão uma influência decisiva na sua vulgarização e adoção generalizada que foi obra do século XIX. Por um paradoxo bastante curioso, o têrmo psicologia, ou ciência da alma, tornar-se-á clássico no momento preciso em que os que entendem tratar desta matéria renunciarão, em grande parte, ao conhecimento da própria alma.**

**O que poderá colocar sob êste vocábulo quem entenda filosofar na linha de S. Tomás? Para responder a esta questão, convém considerar preliminarmente a evolução histórica das doutrinas da alma.**

**Na antiguidade e na Idade Média, duas concepções sôbre a alma marcarão linhas distintas: uma mais espiritualista, com Platão e S. Agostinho, outra mais empirista, com Aristóteles e sua escola. No século XIII, prevaleceu a segunda concepção, juntamente com o conjunto da filosofia do Estagirita. A partir dêste momento, a filosofia cristã será fundamentalmente aristotélica.**

**Com o advento do pensamento moderno, caiu em descrédito a psicologia da Escola, como também tudo o que vinha de Aristotéles. Era necessário reconstruir. A obra de Descartes marca, neste domínio, uma volta ao espiritualismo mais exclusivo do agostinianismo, mas não deixa de ser inovadora por adotar, como princípio mesmo do saber, um ponto de vista de reflexão. A partir**

**daí, psíquico tenderá a se confundir com perceptível pela consciência. Mas, quanto ao seu conteúdo, a psicologia cartesiana permanece ainda essencialmente metafísica: é sempre a própria alma, em sua estrutura profunda, aquilo que se procura conhecer. No século XVIII, sob o impulso de Locke e de seus êmulos, um nôvo passo será dado, desta feita no sentido de se separar dos valôres metafísicos tradicionais. Os fatos psíquicos tornam-se puros fenômenos, atrás dos quais a alma e suas potências aparecem como inacessíveis. Tende assim a psicologia a se constituir como ciência empírica comparável às outras ciências da natureza e cujo domínio é circunscrito pela consciência.**

**Nesta linha, vão os estudos psicológicos tomar um desenvolvimento prodigioso. Embora posteriormente não faltem metafísicos do espiritual, como um Lachelier ou um Bergson na França, a preocupação fundamental consiste em erigir uma psicologia científica autônoma, da qual serão eliminados os problemas transcendentes da alma e de seu destino. Os progressos maravilhosos das ciências experimentais autorizam tôdas as esperanças. Se fenômenos físicos são organizados e explicados segundo métodos científicos rigorosos, por que não acontecerá o mesmo com a vida do espírito? Abandonemos, ou deixemos a outros, disputas sôbre a alma e suas faculdades e fiquemos com a observação de fatos precisos e com a formulação de leis bem controladas: assim construiremos uma psicologia verdadeiramente científica e objetiva capaz de conjugar a adesão de todos. Seguindo êste programa, um intenso trabalho de observação e de experiência é efetuado no mundo dos psicólogos, ao qual trabalho somos devedores por êste imponente monumento da moderna ciência da alma que, praticamente, tomou o lugar da antiga psicologia especulativa.**

**Pode ser justificada uma tal evolução no sentido da constituição de uma ciência psicológica autônoma? Ou, de maneira mais precisa, pode-se reconhecer, ao lado da suposta sempre válida metafísica da alma, uma psicologia do tipo das ciências experimentais? Tal é a questão a que deveremos, antes de tudo, responder.**

**Até o século XVIII, como dissemos, há só um conjunto de considerações psicológicas sistemáticas integrado em uma sabedoria filosófica geral e tratado segundo seus métodos. Quais são seus caracteres?**

A psicologia antiga é, antes de tudo, de dimensão verdadeiramente filosófica: isto é, pretende chegar aos princípios primeiros do psiquismo; e também no sentido em que não se tema, para isso, lançar mão de categorias mais gerais, como, por exemplo, no aristotelismo, substância e acidentes, matéria e forma, ato e potência, etc. Em segundo lugar, uma tal psicologia deve ser chamada, rigorosamente falando, científica: isto é, procura a explicação pela causa própria, sendo a observação e a classificação dos fenômenos sòmente uma fase preparatória a êste escopo. Todavia, é preciso reconhecer que, mesmo tendo um acentuado caráter racional, a Psicologia Antiga era também, a seu modo, empírica, se não experimental. No aristotelismo, em particular, parte-se sempre de um dado controlado: um empirismo moderado, onde a explicação prolonga e sistematiza de maneira feliz a experiência, surge como o traço distintivo desta filosofia. Em resumo, a psicologia compreende uma única ciência da alma, empírica e racional ao mesmo tempo.

Deveremos concluir que os princípios dêste sistema proíbem considerar separadamente um ou outro tipo desta ciência psicológica? Parece que não. Em nossos dias, aliás, a separação é comumente admitida. São necessárias, porém, algumas observações.

Antes de tudo, seja reconhecido que a distinção pelos caracteres experimental e racional só tem um valor aproximativo, marcando apenas uma acentuação do método em um sentido ou em outro. Na realidade, estas denominações podem trazer confusão, pois nenhuma ciência se estabelece sem experiência e sem razão e seria preferível, para distinguir estas duas disciplinas, referir-se ao nível de explicação onde cada uma se situa. Assim, ter-se-á uma psicologia filosófica ou metafísica, que buscaria os princípios mais elevados, e uma psicologia científica, no moderno sentido da palavra, que ficaria com as explicações mais imediatas.

Seja admitido, além disto, que uma psicologia do tipo experimental não pode julgar, em última instância, da profundidade dos problemas da alma, isto é, erigir-se em verdadeira sabedoria filosófica, pois tal função pertence pròpriamente à disciplina superior.

## *2. OBJETO DA PSICOLOGIA*

**A determinação do objeto, ou do duplo objeto, da psicologia depende, evidentemente, da orientação geral da filosofia que se professa. Um espiritualista, à maneira de S. Agostinho ou de Descartes, será levado a assinalar, como objeto desta ciência, a atividade da alma considerada fora de todo comportamento corporal. Partindo-se, pelo contrário, de preconceitos materialistas, a tendência será de reduzir o psiquismo ao fisiológico e mesmo ao físico. E, por fim, quem se colocar na linha, que é a nossa, do espiritualismo moderado de Aristóteles, deverá compreender, no objeto em questão, um e outro dêstes aspectos. Mas nesta via ainda são possíveis duas opções.**

**Para Aristóteles, todos os fenômenos vitais podem ser chamados psíquicos. Assim, o psiquismo define-se pela vida e todos os sêres viventes, mesmo animais e plantas que estão abaixo de nós, pertencem à ciência da alma. Nesta hipótese poder-se-á dizer que a psicologia tem por objeto:**

***o vivente enquanto é princípio de atividades vitais.***

**Esta concepção, como teremos ocasião de mostrar, encontra sua justificação última na distinção, que é fundamental no peripatetismo, de dois grandes tipos de atividade: a atividade transitiva (que modifica um outro além do sujeito) e a atividade imanente (que, procedendo do sujeito, o aperfeiçoa). Segundo esta divisão, os não viventes são seres que têm sòmente atividades transitivas, enquanto os viventes, como tais, são dotados de atividades imanentes ou movem-se a si mesmos. Pode-se conseqüentemente precisar que a psicologia tem por objeto:**

***os seres dotados de atividades imanentes ou que se movem a si mesmos, considerados como tais.***

**O psiquismo, segundo esta concepção, fica bem caracterizado, permanecendo na prática a dificuldade de discernir, em todos os casos, se tal operação é vital ou não.**

**Na linha dos modernos, tender-se-á a reter um outro aspecto para definir o psiquismo: o de consciente. É psíquico, ou interessa pròpriamente à psicologia, o que é suscetível de ser atingido pela consciência. Segundo esta maneira de ver, é fácil descobrir que tôda uma parte do vital, o infra-consciente, encontra-se excluída de nosso objeto; é o caso da vida das plantas e, parcialmente, mesmo da vida do animal e do homem. O domínio a nós reservado é aqui mais restrito.**

**De nossa parte, sem negar que o fato de ser conscientes ou reflexivos constitua, em um certo nível, um dos traços mais notáveis dos atos da vida, preferimos, para definir o psiquismo, ficar com S. Tomás no ponto de vista do vital que corresponde a uma diferença mais fundamental dos sêres. Assim permaneceremos na linha do peripatetismo autêntico.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

### *3. MÉTODO DA PSICOLOGIA.*

**Sendo de pouco proveito considerações sôbre o método antes de seu emprêgo, limitar-nos-emos aqui a esclarecer dois pontos.**

**Introspecção e método objetivo. Como tôda ciência, a psicologia repousa sôbre o conhecimento dos fatos. Nisto o aristotelismo harmoniza-se perfeitamente com as exigências modernas. Os fatos psíquicos, porém, ao menos os que são de nível elevado, têm de particular o fato de poderem ser atingidos de dois modos diferentes: objetivamente, enquanto são solidários com o mundo percebido pelos sentidos, e subjetivamente, em sua especificidade de fatos de consciência. A esta dupla possibilidade de acesso ao psiquismo correspondem dois métodos, um objetivo e outro subjetivo.**

**O método subjetivo, ou introspecção, é característico da psicologia. Os antigos já o utilizavam, embora não o empregando de modo sistemático. Depois, adotou-se a seu respeito duas atividades contrárias: para alguns a introspecção é o único meio que permite constituir uma psicologia autêntica, enquanto para outros tal método é cientificamente pouco válido, por causa de sua incerteza e de seu subjetivismo.**

**Face a estas afirmações opostas, parece que se deve reconhecer, ao mesmo tempo, o seguinte: em primeiro lugar, que a introspecção é para o psicólogo uma fonte autêntica e normal de informação e que é mesmo o meio privilegiado de se atingir tôda a zona superior do psiquismo. E, em segundo lugar, que tal método implica em um fator de incerteza, tanto por causa da fugacidade dos estados de consciência, como pela impossibilidade de os submeter diretamente a processos de medida. De qualquer maneira, exige ser controlado e completado pela informação objetiva.**

**Os métodos objetivos, por sua vez, compreendem o conjunto dos processos graças aos quais a vida psíquica pode ser estudada exteriormente. O espírito, com efeito, está liado à matéria, o psíquico ao físico; a vida da alma repercute nos comportamentos corporais e pode ser considerada sob êste prisma.**

**Aristóteles não desprezou êste aspecto do estudo da alma. É mesmo a título de corpos, fazendo parte do cosmo como os elementos**

físicos, que êle aborda os viventes, intervindo só depois a análise interior das funções pròpriamente psíquicas. Por êste lado, o peripatetismo aparenta-se com a psicologia mais atual. Os meios técnicos desta deixam-no evidentemente bem atrás, mas trata-se sòmente de maior ou menor perfeição de método.

Em definitivo, a psicologia utilizará combinadamente o método de introspecção e o de observação objetiva, e nada impede que tome a seus serviços as mais modernas técnicas de experimentação. Nada proibe também que, nas mesmas condições, sejam utilizados os métodos comparativos ou diferenciais que a psicologia animal, a psicologia patológica e a psicologia genética podem oferecer. Não são raras, nos antigos, observações desta ordem. Tôda fonte de informações será pois, legítima, mas sob a condição de não pretender ser exclusiva e de não trazer consigo preconceitos não controlados.

Método filosófico e método teológico. Uma outra questão relativa ao método é colocada em filosofia tomista. Aristóteles, como é natural, desenvolveu suas concepções seguindo uma ordem puramente filosófica e S. Tomás, em seus comentários, segue-o por êste caminho; mas em suas obras de teologia, o Doutor angélico procede de modo diverso. Para perceber isto basta confrontar a progressão do De Anima e a da grande exposição psicológica da Prima Pars (q. 75 a 89) . Na primeira destas obras, parte-se do mundo físico, onde certos corpos revelam a propriedade notável de se mover a si mesmos: são os vivos. Estudam-se suas atividades a partir das mais humildes, até que se descobre uma atividade superior, absolutamente independente da matéria, o pensamento, que nos abre acesso a outro mundo, o do espírito. Assim especula como filósofo quem, normalmente, eleva-se do menos abstrato ao mais abstrato ou do sensível ao inteligível. Na Summa Theologica, pelo contrário, o homem apresenta-se no seu conjunto, não como um corpo entre outros corpos, mas como uma criatura composta de um corpo e de uma alma, vindo esta diretamente de Deus e constituindo nosso objeto principal. A ordem das questões e a importância dada a cada uma delas é aqui evidentemente bem outra. Daí segue-se que a psicologia tomista pode ser apresentada autênticamente de duas maneiras diferentes: conforme o plano e no espírito do De Anima, ou colocando-se no ponto de vista dos tratados teológicos que lhe correspondem. Na segunda hipótese, tem-se a vantagem de expor, em sua linha mesma, as mais pessoais concepções de S. Tomás. Seguindo o De Anima, ganha-se em se situar na fonte mesma da

**doutrina e, consideração que para nós é decisiva, especula-se como filósofo que no tomismo, como de direito, só atinge o espiritual a partir do mundo dos corpos.**

**Seguiremos a ordem progressiva do tratado de Aristóteles sem negligenciar a rica contribuição das Summas. Com esta obra começaremos pelo estudo geral da alma, princípio da vida, e de suas faculdades; em seguida, consideraremos sucessivamente os três grandes graus clássicos da atividade psíquica humana, a saber, vida vegetativa, vida sensitiva e vida intelectiva; por fim, em uma última parte, voltaremos ao problema especial da alma, no qual teremos sido introduzidos pela questão de sua atividade superior. A exposição subdivide-se assim:**

**1. A vida, a alma e suas faculdades.**
**2. A vida vegetativa.**
**3. A vida sensitiva.**
**4. A vida intelectiva.**
**5. A alma humana e seus problemas.**

---

## *4. FONTES E BIBLIOGRAFIA*

**De que material se pode dispor para constituir uma psicologia tomista? Essencialmente, da obra mesma de Aristóteles que é sua fonte principal.**

**Sob a denominação geral de escritos bio-psicológicos de Aristóteles, o "corpus" aristotélico compreende uma série importante de obras. Eis a lista, com sua subdivisão comumente aceita em três conjuntos:**

**- o De Anima (em três livros)**

**- os Parva Naturalia, conjunto dos pequenos escritos seguintes:**

**De sensu et sensato**
**De memoria et reminiscentia**
**De somno - De Somniis**
**De divinatione per somnum**
**De longitudine et brevitate vitae**

**De vita et morte**
**De respiratione**

**- O grupo dos livros de ciências naturais pròpriamente ditas:**

**Historia animalium**
**De partibus animalium**
**De motu animalium**
**De incessu animalium**
**De generatione animalium**

**Atribuiu-se ainda a Aristóteles um De plantis, mas esta obra seria apócrifa. Por outro lado, a autenticidade dos escritos anteriormente enumerados não parece duvidosa.**

**Aristóteles, na física, abrangeu o estudo do ser vivo e de seu princípio, a alma. Todavia, reconhecendo no têrmo de sua pesquisa a existência de uma atividade da alma independente do corpo, a saber, o pensamento, abriu outras perspectivas e pôs, sem aliás resolver, a questão mesma do estatuto físico de nossa ciência. Sua obra psico-biológica, tal como êle a realizou, conserva o caráter de um saber de tipo naturalista.**

**Como ajusta-se, pois, esta obra no conjunto dos escritos físicos?**

**Esquemàticamente se pode dizer que, como físico, Aristóteles vai do mais universal ao mais particular; assim, começa por considerar os movimentos e os móveis em geral, estudando a seguir cada uma das suas espécies e notadamente êste movimento e êste móvel que são a vida e seu princípio, o ser vivente. O sujeito psicológico parece, portanto, na exposição do Estagirita, como um corpo particular entre os outros corpos, e a ciência que lhe corresponde, como uma secção especial do estudo geral da natureza.**

**Foi o conjunto dos escritos bio-psicológicos de Aristóteles composto de uma só vez, representando assim um estado estabilizado de seu pensamento, ou seria conveniente ver nêle momentos sucessivos? Considerando globalmente o desenvolvimento da filosofia do Estagirita, o crítico alemão, W. Jaeger falou de uma evolução que vai de posições mais platônicas e mais metafísicas, para um estatuto mais independente da teoria das idéias e de espírito mais experimental. Um tal esquema seria válido para a psicologia? Esta questão é formulada por F. Nuyens, em um recente estudo (Evolution de la psychologie d'Aristote, Louvam, 1948). Eis suas conclusões.**

**Aristóteles, em seus primeiros diálogos, teria ainda permanecido fiel à concepção platônica da alma, onde esta surge como nitidamente oposta ao corpo. Em um período de transição, ao qual correspondem sòmente textos menos importantes, teria começado a aproximar os dois têrmos. Em suas grandes obras, enfim, chega à doutrina da alma como forma do corpo, doutrina capital que marca tôda a sua psicologia. Assim, o problema em tôrno ao qual a psicologia de Aristóteles teria progressivamente tomado sua consistência original seria o das relações entre a alma e o corpo. Êste problema, aliás, não terá nesta obra solução completamente adequada, pois permanecerá, no fim, a aporia de uma alma que é, ao mesmo tempo, solidária do corpo em sua função de forma substancial, psyché, e que o transcende como princípio das operações espirituais, nous. O pensamento progride todavia, de modo claro, nó sentido de uma encarnação da alma cada vez mais marcada. Destas considerações poderemos reter, presentemente, que os principais escritos psicológicos do Estagirita, o De Anima em particular, pertencem todos ao período em que seu pensamento havia se estabilizado naquilo que sempre foi considerado como sua doutrina definitiva. Será possível, pois, utilizá-los como fonte de informação homogênea.**

**Teve Aristóteles, ao escrever êstes diversos tratados, um plano de conjunto? E se teve, qual foi?**

**S. Tomás, seguindo Alberto Magno, assim ordena o estudo de Aristóteles : à frente, comandando todos os tratados particulares, o estudo da alma (De Anima), pois todos os viventes têm uma alma como princípio de suas atividades; em seguida, as outras obras, consagradas aos diversos viventes, às suas partes e às suas funções.**

**Esta classificação não é sem fundamento. Outros intérpretes maiores, contudo, Alexandre de Afrodísias, Averróis, (cf. Festugière, La Place du De Anima dons le système aristotélicien d'après saint Thomas, em Archives d'histoire littéraire et doctrinale du M.A., 1932) vêem as coisas diferentemente. Para êles, conviria colocar, em um primeiro grupo, escritos tratando das partes materiais dos animais; a seguir, sòmente o De Anima, que estuda a forma dos viventes; viriam, enfim, os outros escritos consagrados às propriedades ou funções mais particulares. Esta última ordenação, que parece preferível, tem a vantagem de valorizar o aspecto físico ou encarnado desta psicologia: assim, de um lado afastar-se-á de um espiritualismo abstrato que colheu simpatias em época bastante recente e, de outro, aproximar-se-á das pesquisas contemporâneas onde o estudo do comportamento corporal teve tão grande importância. Sob esta luz Aristóteles aparecerá bem atual.**

**A psicologia de S. Tomás. Sabemos que S. Tomás apresenta-se seja a título de comentador de Aristóteles, seja como teólogo que utiliza e aperfeiçoa, para o seu fim próprio, uma psicologia.**

**S. Tomás comentou autênticamente o De Anima, o De Sensu et Sensato, o De Memoria et Reminiscentia; são apócrifos os outros comentários contidos nas edições completas de suas obras (cf. o prefácio de Pirotta à sua edição do De Sensu et Sensato). Em suas obras teológicas encontramos três grandes conjuntos sistemáticos de psicologia: Contra Gentiles, L, II, c. 56-101; Summa Theologica, Ia Pa, q. 75-89; Quaestio Disputata De Anima. Inúmeros textos mais fragmentários acham-se dispersos no conjunto da obra, notadamente nas questões disputadas De Veritate, De Potentia, De Malo.**

**As fontes devem ser precisadas em cada caso. O fundamento**

**primeiro vem de Aristóteles, minuciosa e inteligentemente comentado e longamente meditado. As obras dos grandes comentadores antigos (Alexandre de Afrodísias, Avicena, Avencebrol, Averróis, Maiomônide) são, de igual modo, freqüentemente utilizadas.**

**A psicologia de S. Tomás deve também muito aos escritos de inspiração platônica, talvez sòmente a título de reação. Assim Santo Agostinho que, de modo tão genial, aprofundou na linha do cristianismo os problemas da alma, será colocado entre seus inspiradores mais constantes.**

**Quanto aos comentários e livros modernos, todos os comentários clássicos abordam necessàriamente, com S. Tomás, os problemas da alma. Vejam-se sobretudo os mais fiéis, os de Cajetano, Silvestre de Ferrara e João de S. Tomás; êste último é o único que apresenta uma exposição sistemática do conjunto da matéria (cf. Cursus Phil. III, De Anima); inúmeros manuais escolásticos contemporâneos apenas reproduzem esta exposição.**

**Entre os modernos intérpretes de Aristóteles citaremos em particular Rodier, que traduziu para o francês e comentou o De Anima, Ross e Nuyens, na obra anteriormente citada.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

# A VIDA E SEUS GRAUS

## *1. CARACTERES DISTINTIVOS DO VIVENTE.*

**A noção do vivente e sua distinção do não-vivente são do domínio comum. Todos têm uma certa idéia destas coisas. Sôbre que fundam-se, pois, estas concepções espotâneas?**

**Sendo velada ao nosso olhar a natureza dos sêres que nos rodeiam, é, praticamente, a partir de suas atividades que podemos julgá-la. Considerando a atividade dos viventes e confrontando-a com a dos não-viventes, teremos já oportunidade de esclarecer a noção que nos preocupa. Já Aristóteles procedia dêste modo: "Dos corpos naturais, uns têm a vida e outros não têm, e por vida entendemos o fato de se nutrir, crescer e perecer por si mesmo" (De Anima, II, c. 1, 472 a. 13). Comentando esta passagem, nota S. Tomás que o Filósofo não cogitou definir aqui a vida de maneira completamente formal, mas caracterizá-la por algumas de suas operações típicas e acrescenta que ainda outros exemplos de atividade poderiam ter sido dados, ao menos aquêles que dizem respeito aos viventes mais elevados a saber, os de vida sensitiva e de vida intelectiva. Portanto, nutrir-se, crescer, perecer, sentir, pensar e, poder-se-ia acrescentar, mover-se localmente ou gerar, são tantas operações que se reconhecerá nos viventes, e que, inversamente, se negará às coisas inanimadas.**

**Um outro aspecto permite ainda distinguir o vivente: diz-se que, ao contrário das coisas puramente materiais, êle é um ser organizado, isto é, composto de partes heterogêneas ordenadas entre si. Um vegetal, por exemplo, compreenderá raízes, haste, ramos e fôlhas, cuja estrutura diversificada permite a um conjunto harmonioso de funções exercer a sua atividade em vista da perfeição do ser total. As partes de um corpo mineral simples, pelo contrário, são tôdas homogêneas, ao menos quanto nos é permitido observar em nossa escala. Mas, em definitivo, êste segundo caráter dos viventes liga-se ao precedente que é o mais fundamental.**

## *2. DEFINIÇÃO FORMAL DE VIDA.*

**Em que precisamente distingue-se a atividade do vivente da atividade do não-vivente? A mais rudimentar observação testemunha que o vivente tem, como coisa própria, uma interioridade ou uma espontaneidade que não são encontradas alhures: é por sua iniciativa que o animal se desloca, nutre-se ou se reproduz, enquanto a pedra parece receber seus impulsos só do exterior. Êste fato é expresso nestes têrmos: o vivente tem por caráter distintivo mover-se por si mesmo, ao contrário dos nãoviventes que têm, por sua natureza, o serem movidos por outros. Os têrmos movimento e movido são aqui tomados em sua acepção mais geral, envolvendo tôdas as espécies de mudanças. Tal é a definição consagrada no peripatetismo:**

***"Propria autem ratio vitae est ex hoc quod aliquid est natum movere seipsum, large accipiendo motum, prout etiam intellectualis operatio motus quidam dicitur. Ea enim sine vita dicimus quae ab exteriori tantum principio moveri possunt"***

De
Anima,
II,
1. 1
S.
Th.
Ia Pa
q. 18
a 1

**O vivente é, pois, um ser que se move a si mesmo. O que se quer justamente exprimir com isso? Numa primeira consideração, a espontaneidade, ou êste impulso vindo do interior mesmo, que parece caracterizar a atividade vital. O vivente tem em si o princípio eficiente de sua atividade. Tal observação é exata. Mas não se deve deduzir daí que no não-vivente o movimento não procede de modo algum do interior e que, inversamente, no caso do vivente, a atividade não tem condições exteriores. Em virtude de sua forma pode também o não-vivente ser chamado como certo princípio de atividade, mas êle sòmente transmite, de certo modo mecânicamente, o impulso ou a determinação que tenha recebido. O vivente por sua vez, que também depende, de muitos modos, do meio que o cerca, reage de maneira original, transformando segundo sua própria iniciativa o que recebe de fora, e isto de maneira cada vez mais pessoal à medida que suas atividades são mais elevadas. No nível simplesmente fisiológico, esta reação própria do vivente recebeu um nome, o de irritabilidade; assim dir-se-á que a irritabilidade é, neste nível, característica da vida.**

**Contudo, "mover-se a si mesmo" tem ainda um outro significado mais fundamental: isto é, que o ser vivo toma-se a si mesmo como objeto ou como têrmo de sua atividade; os viventes são fins para si mesmos. Enquanto os corpos materiais, em suas atividades, parecem ordenados sòmente às coisas exteriores que transformam, agem os viventes, por sua vez, para seu proveito próprio, procurando ao mesmo tempo sustentar-se no ser e adquirir seu pleno desenvolvimento. Dêste modo sua atividade permanece, de certa maneira, nêles, ou é imanente. Esta qualidade admite, aliás, graus múltiplos, indo da interioridade ainda bastante relativa dos vegetais à posse absolutamente perfeita de si que só se realiza em Deus.**

### *3. OS GRAUS DA IMANÊNCIA VITAL.*

**A experiência vulgar, não contrariada de modo decisivo pela ciência, sempre distinguiu na natureza três grandes tipos de sêres vivos: vegetais, animais e homens. Fundando-se nesta constatação, a filosofia reconhecerá uma hierarquia de três graus de vida: vida vegetativa, nas plantas; vida sensitiva, nos animais; vida intelectiva, no homem; encontrando-se os graus inferiores desta hierarquia também nos superiores. S. Tomás manifestamente se compraz na consideração desta hierarquia dos graus de vida e diversas vêzes a representou (cf. Cont. Gent., IV, c. II; S. Th. Ia Pa, q. 18, a. 3 q. 78, a. 1; Quaest. disp. De Anima, a. 13; de Pot. q. 3 a. 11; De Verit, q. 22, a. 1; De spirit. creat. a. 2). Em alguns dêstes textos, a gradação toma seu fundamento na imaterialidade relativa das formas e de suas atividades, mas é de preferência pela imanência vital das diversas operações que as diferenças são estabelecidas. Assim no texto fundamental da Prima Pars (q. 18, a. 3) S. Tomás, partindo do princípio de que um ser tem vida tanto mais elevada quanto mais age por si mesmo, estabelece uma classificação a partir da interioridade mais ou menos perfeita dos diversos elementos (forma principal, forma instrumental, fim) que são supostos pela atividade de um vivente. Três casos devem, então, ser distinguidos:**

**- o dos sêres (as plantas) que, recebendo da natureza sua forma e seu fim, comportam-se como puros instrumentos de execução;**

**- o dos sêres (os animais) que, embora ainda não designando seu fim**

**próprio, adquirem por si mesmos as formas que dirigem suas atividades, a saber, as representações sensíveis que os fazem mover-se;**

**- enfim, o dos sêres (os homens) que, dotados de inteligência, são ao mesmo tempo capazes de tomar posse de seu fim e da forma que está no princípio de suas operações:**

**"Tendo-se dito que as coisas vivem segundo se movem por si mesmas e não segundo são movidas por outro, conforme isto convenha mais perfeitamente a uma coisa, tanto mais a vida nela se encontra de maneira mais perfeita. Ora, nos motores e nos movidos, encontram-se, por ordem, três coisas. O fim, com efeito, põe de início o agente em movimento; o agente principal é, de sua parte, aquêle que age por sua forma própria, e acontece que êste agente mesmo só opera através de um instrumento que não age por sua forma própria, mas em virtude da forma do agente principal, de sorte que lhe seja atribuída sòmente a execução da ação. Há, pois, certos sêres que se movem por si mesmos, não todavia segundo a forma ou o fim que têm pela natureza, mas quanto à execução do movimento, encontrando-se nêles, determinados pela natureza, a forma pela qual agem e o fim segundo o qual agem: tais são as**

**plantas que crescem ou diminuem segundo a forma que lhes foi conferida pela natureza.**

**Há outros que se movem a si mesmos, desta vez não mais sòmente com relação à execução do movimento, mas ainda quanto à forma que está no seu princípio, a qual adquirem por si mesmos: dêste tipo, são os animais nos quais o princípio de movimento não é uma forma natural, mas uma forma recebida pelos sentidos: e quanto mais perfeitos forem seus sentidos, tanto mais perfeitamente movem-se a si mesmos . . . Mas, embora adquiram por meio de seus sentidos as formas que estão no princípio de seus movimentos, tais animais não determinam para si o fim de suas operações e de seus movimentos, sendo-lhes êste impôsto pela natureza cujo instinto leva-os a agir por meio da forma apreendida pelos sentidos. Mais acima dos animais encontram-se, portanto, os que a si mesmos se movem mesmo quanto ao fim que estabelecem por si; isto só se pode realizar pela mediação da razão e da inteligência à qual convém conhecer o proporcionamento do fim e do meio e ordenar um ao outro".**

**Nesta última hipótese convirá ainda distinguir o caso das inteligências inferiores que, como o homem, encontram-se ainda condicionadas ao menos no que concerne aos primeiros princípios do espírito, e o caso da inteligência divina que, estando sempre em ato, é perfeitamente autônoma, atingindo assim o grau mais elevado da imanência vital.**

**No Contra Gentiles (IV, c. II) retoma S. Tomás a mesma exposição, desta vez no contexto das processões trinitárias. Parte do seguinte princípio: quanto mais uma natureza é elevada, tanto mais o que dela emana é interior.**

**Assim, no grau inferior das coisas encontramos os corpos materiais nos quais só pode haver emanação sob a influência de um outro; segundo êste modo, do fogo é gerado fogo por alteração de um corpo estranho.**

**Acima vêm as plantas, para as quais pode-se já falar em emanação interior. É com efeito no interior mesmo da planta que o humor é convertido em semente. Mas é fácil ver que neste caso não há interioridade perfeita, pois a emanação de que se trata, a semente, acaba realizando um ser inteiramente distinto. Aliás, vendo-se bem,**

o princípio original desta emanação, o alimento, é exterior.

Mais alto, com os animais, atinge-se a um grau superior de vida que tem o seu princípio na alma sensitiva. Sua emanação termina, desta feita, em um têrmo verdadeiramente imanente: a imagem percebida pelos sentidos, passando pela imaginação, atinge a memória onde é conservada. Contudo, princípio e têrmo da emanação são ainda aqui distintos, pois as potências sensíveis não podem refletir sôbre si mesmas.

Com a inteligência, enfim, que é reflexiva, nos encontramos no grau mais elevado da vida. Mas ainda aqui gradações devem ser estabelecidas, realizando-se a interioridade da atividade desta faculdade de maneira mais ou menos perfeita segundo se trate: primeiro, do homem, que busca no exterior o dado primeiro de sua vida intelectual; segundo, do anjo, que consegue conhecer-se diretamente, mas em uma concepção que é ainda distinta de sua substância; e terceiro, de Deus, em cuja unidade e imanência perfeitas a atividade vital atinge sua perfeição.

Em definitivo, atividade vital, de uma parte, e imanência ou interioridade, de outra, são têrmos correlativos cuja progressão paralela corresponde à hierarquia de perfeição dos sêres. Além disso, realizada de maneira proporcional nos diversos graus desta hierarquia, a noção de vida é essencialmente analógica: assim, a vida de uma planta, a de um animal, a de um homem, ou a de um puro espírito, não são especificamente semelhantes, e no caso do homem, no qual diversos graus de vida se encontram, só há semelhantemente proporção analógica entre a atividade de cada um dêles. Seja dito isto para que se evite tratar destas coisas em espírito de univocidade.

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

# DEFINIÇÃO ARISTOTÉLICA DA ALMA

## *1. O PROBLEMA DA ALMA.*

**O problema da alma é colocado pelo problema mesmo da vida e os mais primitivos espíritos, ao que parece, disto tiveram consciência. Eis sêres que, em meio a outros, distinguem-se por sua organização notàvelmente unificada, bem como por seu comportamento inteiramente original: não se deve atribuir estas singularidades à existência nêles de um princípio invisível, a alma, que aparece no momento da geração do indivíduo e cujo desaparecimento coincide com o instante de sua morte? Bastante ligada às questões religiosas e morais, esta crença na alma tomou formas extremamente variadas; o sábio Erwin Rohde historiou, para a Grécia, as diversas formas desta crença (cf. sua obra clássica: Psyché). É-nos necessário passar além, contentando-nos em reconhecer, no ponto de partida, que a alma se nos apresenta como princípio de vida.**

**Precisemos logo que de maneira comum se entende por alma o princípio primeiro e mais profundo da vida. Na procura dos princípios desta ordem, com efeito, poderíamos parar em têrmos mais imediatos, como os órgãos, ou em faculdades particulares, como a inteligência. Com a alma atinge-se o têrmo além do qual não se precisa ir na explicação do dinamismo dos viventes: "na procura da natureza da alma, convém pressupor que é o primeiro princípio da vida nas coisas que vivem entre nós (S. Th. Ia Pa, q. 75, a. 1) . Acrescentemos, para evitar todo equívoco, que a alma, da qual trataremos neste capítulo, é a alma comum a todos os viventes, vegetais, animais, bem como homens. Os problemas considerados serão os que concernem à alma em geral. Os da alma humana, como forma imaterial e princípio da vida superior, serão abordados só mais tarde.**

**Já sabemos que, sôbre o problema que abordamos, Aristóteles havia sido levado, por suas reflexões pessoais, a evoluir de uma posição espiritualista, vizinha à de Platão, à posição mais animista que se tornaria característica de sua concepção do vivente. Seria extremamente interessante seguir de perto esta evolução tão reveladora do trabalho profundo de seu espírito. Ainda aqui precisamos nos contentar em nos referir aos estudos dos**

**especialistas (cf. a obra citada de Nuyens). A presente exposição tomará a doutrina, pois, no estado de imaturidade que havia adquirido no momento em que foi consignada no De Anima.**

**A definição da alma é a peça essencial desta obra. Aristóteles começa, como havia feito no livro A da Metafísica na busca das causas, por expor e criticar as teorias antecedentes (I, c. 2-5) ; depois dá a sua própria solução (II, c. 1-2). Na parte histórica de sua exposição, o Estagirita, com seus predecessores, considera a alma sucessivamente como princípio de movimento e como princípio de sensação. Na discussão, a maior parte dos argumentos dirige-se contra as concepções materialistas da vida psíquica; mas o dualismo espiritualista de Platão é igualmente atacado.**

**S. Tomás, em seu comentário ao De Anima, segue de perto o texto precedente. Mas tratou também a questão de maneira pessoal (cf. sobretudo: Cont. Gent. II, c. 56 s; 1ª Pª, q. 75 e 76; Quaest Disp. de An., a.1). Quanto ao fundamento, à parte o problema da imortalidade, sua doutrina reproduz fielmente a de seu mestre. Mas, convém não esquecer que, quando faz teologia, S. Tomás situa-se em outra perspectiva: aparece então a alma espiritual criada por Deus e a questão principal é saber como ela pode se unir ao corpo. Além disso, a argumentação vê-se complicada, em S. Tomás, pela discussão das opiniões dos comentadores antigos e árabes, Alexandre de Afrodísias e Averróis notadamente.**

**Presentemente reter-se-á sobretudo que Aristóteles e seu discípulo tiveram principalmente que lidar, nesta questão, com dois conjuntos de doutrinas que igualmente rejeitaram, o mecanismo materialista e o dualismo absoluto, e que a partir daí foram levados a apresentar sua solução pessoal do animismo: é o que vamos relatar sucintamente.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

## *2. A CRÍTICA AO MECANICISMO.*

**As concepções materialistas ou mecanicistas da alma não são o apanágio do pensamento contemporâneo. Aristóteles e sua escola já se tinham ocupado com tais doutrinas. Qual a sua atitude a respeito delas?**

**Sigamos a exposição da Summa Theologica que é particularmente lúcida (Ia Pa, q. 75). Pode-se dizer de início que a alma é um corpo (a. 1)? Não, pois o que distingue o corpo vivo, como tal, do corpo não vivo não pode ser um corpo, pois do contrário todos os corpos deveriam ser reconhecidos como vivos. Se considerarmos especialmente o caso da alma humana, (a. 2), convém acrescentar que sua operação superior, o conhecimento intelectual, não pode ter um corpo como princípio. Possuir uma natureza corporal determinada seria para a inteligência um obstáculo ao conhecimento exterior de naturezas semelhantes, e assim não se poderia mais dizer que uma tal faculdade de conhecer está em potência para todos os inteligíveis.**

**Se a alma não é um corpo considerado em sua materialidade bruta, não se poderia admitir que seja algo resultante da combinação dos elementos? S. Tomás encontrava esta teoria sob duas formas bastante parecidas: a da "alma complexão", atribuída ao médico Galeno, e a da "alma harmonia", que remontava a Empédocles (cf. Cont. Gent. II, c. 63-64) . O vivente, como os outros corpos, seria efetivamente composto só de elementos materiais, mas entre êstes haveria uma certa proporção que, sem constituir um verdadeiro princípio formal, pois é antes uma resultante que um princípio, explicaria a organização e a atividade do conjunto. Não pode ser assim. Uma simples complexão corporal, ou uma harmonia, não pode desempenhar o papel de princípio motor, nem dirigir o corpo contrariando suas tendências próprias, como acontece às vêzes; nem tampouco explica as operações que, como o conhecimento, ultrapassam manifestamente as qualidades da atividade e da passividade dos elementos materiais. Impõe-se, portanto, no princípio da vida, que haja uma realidade de consistência completamente outra.**

**Para não ficar em argumentos gerais, relatemos a discussão da teoria de Empédocles feita por S. Tomás sôbre um ponto preciso.**

**Trata-se do fenômeno do aumento ou crescimento dos viventes. Para explicá-lo, não haveria nenhuma necessidade de recorrer a uma alma; bastaria o deslocamento natural dos elementos graves e leves. É assim que para as plantas o aprofundar-se das raízes proviria do movimento próprio para baixo do elemento terra que elas comportam, enquanto que o movimento do vegetal para cima viria da ascensão natural do elemento fogo. Ora, nota S. Tomás, é impossível que seja assim, por diversas razões. Pois, de uma parte, pensa êle, o alto e o baixo não devem ser compreendidos da mesma maneira no universo e nos sêres vivos (pois as raízes são o alto e a fronde o baixo da planta). Por outro lado, tais fôrças opostas deveriam, pela sua interação, terminar pela díssociação do vivente que só é efetivamente impedida pela fôrça unitiva superior da alma. Para outros, só o fogo seria causa ativa do crescimento, como êle o é da nutrição. Sim, responde S. Tomás, o fogo é aqui uma causa, mas a título de instrumento de uma causa principal que só pode ser a alma. Energias puramente físicas tenderiam, com efeito, a causar um crescimento indefinido; um crescimento limitado supõe um princípio de regulação, ou uma medida, que seja de uma outra ordem.**

**É claro que tais explicações põem em jôgo teorias físicas ultrapassadas. Mas, não é menos certo que a disposição da prova guarda real interêsse. Eis como se processa: primeiro, constata-se um processo vital original, no caso, o crescimento; passa-se, em seguida, à refutação da teoria proposta, fazendo-se uma confrontação precisa dos respectivos comportamentos das transformações vitais e dos movimentos físicos; e, em um terceiro tempo, postula-se, para explicar verdadeiramente as atividades vitais, um princípio regulador que não seja de ordem material. Aplicada a fatos melhor controlados, uma demonstração dêste tipo poderia ainda hoje ter valor.**

**Não deixa de ser interessante notar que, em nossos dias, a crítica do mecanicismo biológico foi retomada por autênticos sábios, reunidos ordinàriamente sob a etiquêta do "vitalismo". Esta denominação, é preciso que se diga, recobre um conjunto de concepções um pouco disparatadas. Permanece, contudo, a tendência comum de explicar os fenômenos vitais por uma fôrça que transcende as simples modificações da matéria, não podendo estas últimas explicar, de modo suficiente, a especificidade dos fenômenos em causa. Nesta escola, todo um grupo, o chamado dos néo-vitalistas, Driesch, Rémy Collin, Cuénot, orienta-se de modo claro para o reconhecimento de**

**um princípio vital bem próximo da inteléquia aristotélica.**

---

### *3. A CRÍTICA AO DUALISMO PLATÔNICO.*

**Face à explicação mecanicista do psiquismo, encontrava Aristóteles a doutrina, de que um dia participou, do dualismo platônico das substâncias. Se a alma não pode ser confundida com os elementos corporais ou com seu comportamento, não se poderia então dizer que é uma entidade espiritual separada do corpo e cuja ação sôbre êste se exerceria do exterior, como a ação de um motor?**

***"Platão e os que o seguiram pretenderam que a alma intelectiva não é unida ao corpo como a forma à matéria, mas somente como um motor ao móvel; diziam que a alma está no corpo como um pilôto no navio, e que não havia união entre a alma e o corpo somente por um contato de ordem dinâmica".***

**Cont. Gentil. II, c. 57**

**Entre os numerosos argumentos colocados pela crítica aristotélica para rechaçar a fórmula dualista do homem, dois parecem ter sido decisivos:**

**1. Se alma e corpo constituem cada qual uma unidade substancial autônoma, não se vê como, de sua associação, possa resultar uma verdadeira unidade de ser. Nesta hipótese, só se pode falar em unidade acidental: "relinquitur igitur quod homo non sit unum simpliciter, et per consequens nec ens simpliciter, sed ens per accidens" (Loc. cit.). De nada serve pretender, para escapar a esta dificuldade, que a alma é o homem, aparecendo o corpo somente como um instrumento usado pela alma pois, neste caso, o homem, cuja**

**essência total seria de ordem espiritual, não pertenceria mais ao mundo das coisas físicas, o que é contrário à experiência. Não se pode deixar de compreender o componente corporal na definição mesma do ser humano.**

**2. Também não se vê como, na solução platônica, é ainda possível falar de operações comuns à alma e ao corpo, como temer, irritar-se ou ter sensações que, sendo psíquicas, determinam modificações corporais. É, pois, necessário que haja entre a alma e o corpo uma verdadeira unidade de ordem ontológica. Note-se que não se escapa, no platonismo, à dificuldade da explicação dos movimentos comuns ao corpo e à alma, dizendo que ativamente êles procedem da alma enquanto que são**

passivamente recebidos no corpo. É bem verdade que os sêres espirituais, os puros espíritos por exemplo, podem agir sôbre os corpos, e neste caso falar-se-á de contacto, mas de um contacto sòmente dinâmico, e que não realiza a função dos dois têrmos: "as coisas que se unem segundo um contacto dêste gênero não são absolutamente unas: são unas na atividade e na passividade, o que não é ser uno absolutamente" (Con. Gent. II, c. 56). Sendo agir e padecer dois predicamentos distintos, cai-se realmente no plano da ação, no dualismo do espiritual e do corporal.

A unidade do vivente, manifestada de tantas maneiras, requer, pois, que entre os dois princípios que se deve nêle distinguir, a alma e o corpo, haja mais que a simples associação do motor e daquele que se move. É então que se nos apresenta a solução original e tão notável de Aristóteles.

### *4. ANIMISMO ARISTOTÉLICO.*

**No capítulo I do De Anima, que é o texto decisivo para a definição da alma, procede Aristóteles a modo de colocação nas grandes categorias do ser. Parte do fato de que o vivente aparece no mundo como um ser corporal. Eis então como Aristóteles raciocina.**

**A substância, que é a categoria primeira, é espiritual ou corporal. A substância corporal, que nos é a mais manifesta, é, por sua vez; artificial ou natural. Enfim, entre as substâncias corporais naturais, algumas são inanimadas enquanto outras têm vida. O que são estas justamente? Sendo reconhecido que em tôda substância corporal há três coisas, a saber a matéria, a forma e o composto, será preciso dizer: que a alma não pode ser matéria ou sujeito, pois a vida surge como uma diferença especificando o sujeito; que não pode tampouco ser o composto que é o corpo vivo em sua totalidade; resta, pois, que seja a forma que especifica e determina:**

***"Sic igitur cum sit triplex substantia, scilicet compositum, materia et forma, et anima non est compositum quod est corpus habens vitam, neque est materia, quae est corpus subjectum vitae, relinquitur, per locum***

***dialecticum a divisione, quod anima sit substantia, sicut forma talis corporis, scilicet corporis physici habentis in potentia vitam"***

**De Anima, II, 1, 1**

**Em seguida, indica S. Tomás porque é especificado que a alma é forma de um corpo "tendo a vida em potência": é só quando informado pela alma que o corpo terá a vida em ato. Mostra que o ato, do qual aqui se trata, é um "ato primeiro", isto é, uma forma essencial e não um ato operativo. Por fim mostra que o corpo, do qual a alma é a forma, é um "corpo físico organizado": por ter múltiplas operações e exigir, como instrumentos, órgãos diversificados, a alma só pode vir a informar um corpo já organizado.**

**Agrupando o conjunto dêstes dados obtemos a definição clássica de alma:**

**"o ato primeiro (ou a forma) de um corpo físico organizado tendo a vida em potência"**

**"actus primus corporis physici organici vitam in potentia habentis".**

**No Capítulo 2 do mesmo livro, propõe Aristóteles uma outra definição de alma, desta vez de ordem dinâmica. Suposto que a alma é o primeiro principio da vida e que, por outro lado, "a vida é o fato de se nutrir, crescer e perecer", conclui que a alma pode ser definida como o princípio destas funções às quais, para o homem, acrescentar-se-á a atividade superior do pensamento. Assim, obtém-se com S. Tomás (De Anima, II, 1. 4) a fórmula que igualmente se tornou clássica:**

***"Anima est primum quo et vivimus et movemus et intelligimus".***

**É fácil perceber que, no quadro geral da teoria das substâncias, esta fórmula abarca a precedente. Em uma substância composta, com**

**efeito, o princípio primeiro de tôdas as operações é a forma que assim é simultâneamente: aquilo pelo qual ela é (quo est), e aquilo pelo qual age, (quo operatur).**

**Restaria emitir um juízo sôbre esta famosa definição da alma como forma do corpo. Nos textos que acabamos de resumir, apresenta-se a doutrina ao mesmo tempo rigorosamente lógica e com uma certa sequidão abstrata. É claro que se supôs como admitida a teoria geral do composto substancial; feito isto, tudo parece caminhar por si.**

**Êste esquematismo intrinsecamente muito coerente, é por si só expressivo do trabalho de pensamento realizado pelo Estagirita? Não cremos. Seria esquecer as longas considerações críticas do livro precedente que são representativas das meditações de diversas gerações de pensadores, de Empédocles a Demócrito e de Anaxágoras ao autor do Fédon e do Timeu: tudo isto assimilado e revivido pelo fundador do Liceu durante o longo período de elaboração de sua doutrina. Se o materialismo dos antigos é impotente para explicar o vivente na originalidade de sua estrutura e de sua atividade, se o dualismo platônico compromete irremediàvelmente sua unidade, não será preciso elaborar uma doutrina mais compreensiva e mais abrangedora? O hilemorfismo físico apresenta-se então como a solução libertadora: a alma só pode ser a forma do corpo.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

### *5. CONSEQÜÊNCIAS E COROLÁRIO.*

**- A unidade do vivente.**

**A unidade do vivente foi a própria convicção que levou Aristóteles à sua definição da alma. Evidentemente um ser vivo é uma entidade complexa, mas substancialmente unificada. A união dêstes princípios, deve-se acrescentar, é imediata: nem é necessário algum "vinculum substantiale" para explicá-la.**

**A esta convicção liga-se ainda a afirmação da unicidade da alma em cada indivíduo vivente. No homem, em particular, se falamos da alma vegetativa e da alma sensitiva ao lado da alma espiritual, é preciso reconhecer que só esta última é uma entidade independente exercendo as funções das outras duas. Sôbre êste ponto S. Tomás permanece muito firme face aos que, em seu tempo, sustentavam a pluralidade das almas ou das formas substanciais.**

**- A unidade da alma**

**A unidade da alma postula sua indivisão e, portanto, sua presença como todo em cada uma das partes do corpo. Aqui surge, porém, uma dificuldade: aparecendo as atividades particulares, a vista por exemplo, ligadas a órgãos especiais, não se deverá reconhecer, em relação a êstes órgãos, uma especificação do próprio princípio vital? Sim, responde S. Tomás, mas à maneira de um todo potencial que se diversifica como princípio de atividade, sempre permanecendo essencialmente um. O precedente princípio fica assim salvo.**

**A êste respeito, interrogaram-se os antigos com perplexidade sôbre o caso de certos viventes, plantas e animais inferiores, que, sem perecer, podem ser efetivamente multiplicados. Teria sido dividida a alma primitiva? Ou novas almas teriam sido eduzidas por geração? É difícil responder de maneira decisiva: todavia o essencial será salvaguardar sempre a unidade da alma na unidade do vivente.**

**- Corruptibilidade da alma.**

**De si a alma do vivente, que é a forma de uma substância composta, segue a lei comum das substâncias. Como tôda forma substancial é "eduzida" da potência da matéria, no momento da geração; e**

**quando as condições corporais deixam de ser convenientes, perde-se de nôvo na potencialidade primitiva de onde havia sido tirada. O caso da alma humana, diretamente criada por Deus para ser unida a um corpo e sobrevivendo à destruição do corpo, exige evidentemente consideração à parte. Na linha geral das teorias biológicas, êste caso deve ser considerado como uma exceção.**

**- Moção da alma sôbre o corpo.**

**A tese do hilemorfismo da substância animada permitiu-nos, afastando por completo um materialismo insustentável, salvaguardar a unidade do vivente comprometida pelo dualismo platônico. Mas como, neste sistema, é ainda possível reconhecer à alma uma atividade motora sôbre o corpo?**

**É antes de tudo claro que não se pode tratar de uma moção pròpriamente eficiente: é o vivente todo inteiro que, enquanto composto, exerce uma ação desta ordem; a alma pode, então, ser considerada à parte só enquanto princípio formal, ou princípio quo. Na realidade, como a forma exerce na atividade dos corpos compostos o papel de fim, será a título de causa final que a alma exerce, por primeiro, sua influência sôbre as operações vitais. Assim, no homem, todo o psiquismo inferior, ao mesmo tempo que a atividade intelectiva, encontrar-se-á ordenado à alma espiritual.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

# AS POTÊNCIAS DA ALMA

### *1. INTRODUÇÃO.*

**Aristóteles (De Anima II, c. 3) introduz assim esta questão. Tendo sido a alma definida como princípio de atividades múltiplas e diversas, sensações, desejos, pensamentos, movimentos de deslocação, etc .... é o momento de se perguntar se é pela alma inteira que o vivente realiza tôdas estas operações, ou se será necessário distinguir, para êste fim, partes diferentes na alma? Deixando a exposição do De Anima que é complexa demais, vamos, a seguir, apresentar a doutrina no estado de síntese acabada como se apresenta na Summa (Ia Pa, q. 77 e 78).**

---

## *2. A ESSÊNCIA DA ALMA NÃO PODE SER SUA POTÊNCIA.*

**É, antes de tudo, necessário reconhecer a existência de princípios de operações distintos da essência da alma? Tôda uma série de argumentos tendem a prová-lo (cf. I, q. 77, a. 1; Quest. disp. De Anima, a. 12).**

**1. Em uma mesma linha, ato e potência só podem pertencer ao mesmo gênero supremo de ser. Ora, as operações da alma não são evidentemente do gênero substância. Portanto, as potências que lhes correspondem não podem pertencer a êste gênero; resta que sejam acidentes e, portanto, difiram realmente da essência da alma.**

**2. A alma considerada em sua essência está**

**em ato. Se, pois, fôr imediatamente princípio de operação, será preciso dizer que age de maneira contínua: o que é contrário à experiência. Não é, portanto, princípio imediato de operação.**

**3. Sendo diversas, as atividades da alma não podem ser atribuídas a um mesmo princípio. Ora, a alma evidentemente é una. É, pois, necessário que haja, distinta dela, uma pluralidade de potências que explique a diversidade das atividades alegadas.**

**4. Certas**

**potências são atos de órgãos corporais determinados e outras não; ora, é manifesto que a essência da alma, em sua unidade, não se pode encontrar, ao mesmo tempo, nesta dupla situação; para cada caso, pois, há potências distintas.**

**5. Há potências que agem sôbre outras, a razão, por exemplo, sôbre o apetite sensível, concupiscível ou irascível; o que não é evidentemente possível a não ser que se admita, além da essência da alma, uma pluralidade**

**de potências.**

**Deve-se notar:**

**- Que a distinção, de que acabamos de tratar, entre a essência da alma e suas faculdades, só pode ser ideal.**

**- Que as faculdades devem ser compreendidas no gênero "qualidade" constituindo a segunda das quatro espécies.**

**- Que entre as potências, umas, que implicam um órgão corporal, existem no composto ou no vivente total, como em seu sujeito; enquanto outras, que agem sem órgãos, são diretamente inerentes à**

**alma.**

**- Que as potências emanam ou procedem da essência da alma, a qual pode, de certa maneira, ser considerada como sua causa.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

### *3. A ESPECIFICAÇÃO DAS POTÊNCIAS DA ALMA.*

**Pode-se, antes de tudo, distinguir na alma diversas potências? É preciso evidentemente responder pela afirmativa. A multiplicidade e a diversidade das operações encontradas nos viventes, sobretudo nos mais elevados, não se explicariam sem isso.**

**Mas como se distinguem estas potências? S. Tomás (cf. De Anima II, l. 6; Ia Pa, q. 77, a. 3; Quest. Disp. De Anima, a. 13) fundando-se sôbre os princípios gerais de sua metafísica, sustenta que é pelos seus atos e pelos seus objetos:**

***"Potentiae animae distinguuntur per actus et objecta".***

**De si, com efeito, uma potência ordena-se a um ato; de onde se evidencia que as potências diversificam-se segundo os atos com os quais se relacionam. Mas, por sua parte, os atos são especificados pelos seus objetos, o que se verifica ao mesmo tempo para as potências passivas e para as potências ativas, sendo as primeiras movidas por seu objeto, enquanto as segundas tendem para o seu objeto como para um fim. Assim, pois, em qualquer hipótese, dever-se-á reconhecer que, por meio de seus atos, as potências são especificadas pelos seus objetos. Precisemos que as diferenças de objetos, que aqui devem ser relevadas, são aquelas para as quais as potências são orientadas segundo sua natureza própria. Os sentidos, por exemplo, serão diversificados pelas qualidades do objeto sensível considerado como tal, côr, sonoridade etc., e não pelo que lhe advém acidentalmente, como para o colorido, que é objeto da vista, a qualidade de gramático; com efeito, é acidental, para êste objeto branco que percebo, ser um gramático.**

**Esta doutrina da especificação das potências pelos seus atos e seus objetos terá, em S. Tomás, uma importância de primeiríssima ordem: tôda a ordenação da psicologia e, explicando-se pelo mesmo princípio a distinção dos hábitos ou das virtudes, tôda a ordenação da moral, dela dependerão. As cuidadosas análises do tratado das**

**virtudes da Secunda Secundae, em particular, não serão mais que uma aplicação contínua desta verdade.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

### *4. DIVISÃO DAS POTÊNCIAS E DIVISÕES DA ALMA.*

**Esta questão foi tratada um certo número de vêzes por S. Tomás (cf. De Anima, I, 1. 14 - II, 1. 3 e 5; Ia Pa, q. 78, a. 1; Quaest. disp. De Anima, a. 13) . Contentar-nos-emos aqui com uma visão de conjunto da bela exposição sintética da Summa que agrupa a divisão das potências, a das almas, e a dos gêneros de vida.**

**- Há três almas.**

**Esta primeira divisão refere-se ao mais profundo princípio da atividade psíquica, o qual vê-se diversificado conforme seja sua operação mais ou menos independente do corpo e de suas atividades.**

**Assim encontramos de maneira sucessiva: a alma racional, cuja operação não requer o exercício de nenhum órgão corporal; a alma sensitiva que só age por meio de órgãos, mas sem que precisem intervir as propriedades dos elementos físicos; a alma vegetativa, enfim, que, além da atividade de órgãos apropriados, supõe a dos elementos. Nos sêres de grau mais elevado, a alma superior assume as funções que de si provêm de almas inferiores; assim no homem a única alma racional é ao mesmo tempo princípio de vida intelectiva, de vida sensitiva e de vida vegetativa.**

**- Há cinco gêneros de potências.**

**Esta segunda divisão baseia-se na universalidade do conhecimento: quanto mais uma potência é elevada, tanto mais o objeto que considera é universal. Dêste ponto de vista somos levados a distinguir três grandes gêneros de objetos: o corpo particular que é unido à alma, o conjunto dos corpos sensíveis, e o ser considerado universalmente; e, paralelamente, seguindo uma ordem de perfeição crescente: as potências vegetativas e, relativamente aos dois outros gêneros de objetos, dois outros gêneros de potências, devendo-se distinguir ainda êstes gêneros, segundo se trate de conhecimento ou de apetência, em sentido e inteligência, de um lado, e em apetite e potência motora, de outro. Ao todo, existem para o homem, cinco gêneros de faculdades, denominadas aqui por S. Tomás:**

***vegetativum,***
***sensitivum,***
***intellectivum,***
***appetitivum,***
***motivum***
***secundum***
***locum,***

**operando-se ulteriormente subdivisões em espécie.**

**- Há quatro modos de vida.**

**Esta última distinção funda-se sôbre a hierarquia de perfeição dos viventes, originando-se esta da crescente complexidade dos sistemas correspondentes de faculdades. Encontram-se assim sêres que só têm as faculdades vegetativas : as plantas; outros que têm, a mais, a faculdade sensitiva, mas sem ser dotados de motricidade: os animais inferiores; outros ainda que, a mais, têm a faculdade de se mover: os animais superiores que vão por si à busca do que lhes é necessário para viver; outros enfim que possuem, a mais, a inteligência: os homens. Quanto ao apetite, não é característico de nenhum gênero particular de vida visto encontrar-se analògicamente em todo ser.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

# A VIDA VEGETATIVA

## *1. INTRODUÇÃO.*

**Nascer, nutrir-se, crescer, gerar, perecer, são atividades reconhecidas nos sêres que vivem em volta de nós e que correspondem ao mais modesto grau de vida: a vegetativa. Êste grau, já o sabemos, tem por característica referir-se, como a seu objeto, ao corpo que é informado pela alma (cf. Ia Pa, q. 78, a.1)**

***"vegetativum... habet pro objecto ipsum corpus vivens per animam".***

**Neste nível encontramos três grandes tipos de funções especificamente distintos: a nutrição, o crescimento e a geração.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

## *2. A FUNÇÃO NUTRITIVA.*

**Consideremos os fenômenos vitais mais comuns. Um dos mais manifestos em sua constância é o da nutrição. Os sêres vivos que nos cercam não podem subsistir se não se alimentam. É a própria evidência: cesse um animal ou uma planta de se alimentar e deixará de viver. A mais imediata razão da nutrição é, pois, a conservação do ser. Tal necessidade parece radicar-se no caráter orgânico da substância viva. Os elementos simples não têm, pròpriamente falando, necessidade de uma atividade conservadora: são ou não são. Os viventes, pelo contrário, não podem manter o equilíbrio de suas diversas partes se não forem dotados de uma tal atividade.**

**Ainda há outros motivos que parecem justificar a existência da função nutritiva. As duas outras grandes funções da vida vegetativa, o crescimento e a geração, só podem entrar em exercício se o ser vivo estiver alimentado. É um fato de experiência. Assim, neste grau da atividade vital, ocupa a nutrição o lugar de função de base.**

***"Dizemos que se nutre o ser que em si recebe algo para a sua conservação":***

***"id proprie nutriri dicimus quod in seipso aliquid recipit ad sui conservationem".***

**Tal é a definição dada por S. Tomás no De Anima (II, l.9). Algumas precisões não serão inúteis. Nem a absorção do alimento, nem as alterações químicas que o alimento sofre na digestão -processo que Aristóteles atribuía ao fogo, comparando-o a um cozimento - não constituem, pròpriamente falando, a nutrição. Esta consiste**

**formalmente na conversão do alimento na substância daquele que ele nutre, isto é, na assimilação, pelo vivente, de uma substância estranha que o conserva em seu ser e lhe permite exercer suas outras atividades. Tal operação, é preciso notar, não pode ser reduzida a uma simples adição ou justaposição de partes, mas supõe uma verdadeira transformação substancial.**

**Algumas aproximações a operações vitais de tipo análogo serão aqui de grande interêsse.**

**Já sabemos que a assimilação do alimento não pode ser reduzida a uma simples justaposição material. Mas não se pode compará-la à geração física dos elementos? Sem dúvida, nos dois casos há aparentemente transformação de uma substância em outra com a corrupção de uma das duas, mas as condições destas duas operações são completamente diferentes. Na geração dos elementos, o princípio e o termo da transformação são diferentes: o fogo, conforme teoria antiga, origina-se do ar; enquanto que na nutrição, o princípio e o termo da operação são, na realidade, o próprio ser vivo. A nutrição, em outras palavras, é uma atividade imanente, enquanto que a geração dos elementos físicos não o é.**

**Nos níveis superiores da vida sensitiva e da vida intelectiva, outras aproximações podem ser feitas. Encontra-se aqui, com efeito, uma atividade, o conhecimento, que tem suas relações com a nutrição corporal. O ser senciente e o ser inteligente, de certo modo, nutrem-se, e falamos mesmo de alimentos espirituais, de fome e sêde de verdade. Mas ainda aqui é preciso sublinhar as diferenças. A chamada união intencional do cognoscente com o conhecido é algo completamente singular. Nem o cognoscente, nem o conhecido, encontram-se, como o alimento, destruídos em seu ato comum e deve-se dizer que é antes o cognoscente que se transforma no conhecido. Por fim, enquanto as capacidades da nutrição corporal são estreitamente limitadas, as das potências de conhecer, pelo menos as da inteligência, parecem dilatar-se ao infinito.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

### *3. A FUNÇÃO DE CRESCIMENTO.*

**É um fato que os viventes não atingem imediatamente seu pleno desenvolvimento, em particular porque não têm de início todo o seu tamanho, mas crescem até ao ponto máximo que corresponde a seu perfeito acabamento. O crescimento, e em especial o aumento quantitativo, apresenta-se como um movimento original que parece exigir uma faculdade especial: a vis augmentativa.**

**Coloca-se preliminarmente uma questão: é o crescimento dos viventes uma operação especificamente caracterizada de modo a requerer uma potência especial? Não se poderia dizer que é apenas uma resultante da atividade de outras funções vegetativas? Há indícios disto. Com efeito, o crescimento de um ser vivo parece depender de sua alimentação. Por outro lado, parece que a função que gera substancialmente um ser, a ele confere igualmente a quantidade que lhe convém. Apesar dêstes argumentos, S. Tomás não vê no crescimento uma determinação específica que possa ser reduzida à determinação das outras funções da vida vegetativa e defende, conseqüentemente, a existência de uma faculdade original explicativa dêste fenômeno. Portanto, o objeto próprio do crescimento é precisamente a quantidade do ser vivo, podendo-se definir assim, a faculdade que lhe é correspondente: o poder graças ao qual o ser corpóreo, dotado de vida, pode adquirir a estatura ou a quantidade que lhe convém, como também a potência que lhe corresponde:**

***"secunda autem perfectior operatio est augmentum quo aliquid proficit in majorem perfectionem, et secundum quantitatem et secundum virtutem"***

**De Anima, II, 1-9**

**Como tôda operação vital, o crescimento, que tem seu princípio no ser vivo e nêle termina, é uma operação imanente.**

**Os sêres inanimados são suscetíveis de aumento por justaposição mas, colocado à parte talvez o caso dos cristais e daquilo que a ciência contemporânea chama de ultravirus, não são suscetíveis de um crescimento verdadeiro. O crescimento é um movimento próprio dos seres vivos.**

**Nos diversos graus da hierarquia dos seres vivos encontra-se proporcionalmente um processo de desenvolvimento ou de crescimento. Mas deve-se notar que fora do mundo corporal não se pode falar pròpriamente de aumento quantitativo: aqui só podemos encontrar um crescimento segundo a qualidade. S. Tomás, em seu tratado sôbre os "habitus", estudou bem de perto as condições muito especiais dêste processo. Aqui basta-nos assinalá-lo.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

## *4. A FUNÇÃO DE GERAÇÃO.*

**Ao lado do poder de se nutrir e de atingir seu pleno desenvolvimento, os sêres vivos têm o poder de gerar ou produzir um ser especificamente semelhante ao seu. A física peripatética já falava de geração a propósito dos elementos simples, tais como o fogo, a água, etc .... mas é claro que nos sêres vivos esta operação reveste-se de modalidades especiais.**

**Para fixar a razão de ser da geração podemos nos colocar em dois pontos de vista diferentes:**

**- com relação ao indivíduo e ao conjunto de suas atividades, a geração aparece como um termo e como uma perfeição: um termo, relativamente às outras operações da vida vegetativa, nutrição e crescimento, que a preparam; uma perfeição: pois que procriar é comunicar seu ser, dar-se, isto é, realizar, de uma certa maneira, aquilo que se entende por esta expressão: "ato do perfeito",**

**"actus perfecti".**

**- com relação ao conjunto dos sêres vivos, a geração aparece como ordenada a um fim superior: a conservação da espécie. O que é perfeito, nesta perspectiva, é a espécie que dura; o que é imperfeito é o indivíduo, o qual não podendo perpètuamente subsistir deve, para sobreviver de algum modo, comunicar sua natureza a outros que a prolongam. Aqui a geração aparece como o ato do que é imperfeito: "actus imperfecti". É fácil perceber que estes dois pontos de vista são complementares.**

**S. Tomás (Ia Pa, q. 27, a. 2) define assim a geração dos sêres vivos: "a geração significa a origem de um ser vivo, a partir de um princípio vivente conjunto, segundo uma razão de semelhança, em uma natureza da mesma espécie".**

***"Generatio significat originem alicujus viventis a principio vivente conjuncto secundum rationem similitudinis in natura ejusdem speciei".***

**Nesta fórmula que tornou-se clássica: - "a origem de um ser vivo" designa o caráter comum a tôda a geração; "a partir de um princípio vivente conjunto" precisa a diferença específica da geração dos viventes; - pelas últimas expressões "segundo uma razão de semelhança" e "em uma natureza da mesma espécie", são afastadas tôdas as produções de um corpo vivo, tais como o crescimento dos cabelos ou as diversas secreções, que não terminam em uma natureza especificamente semelhante.**

**Abaixo do nível da vida vegetativa encontra-se, nós o sabemos, um tipo inferior de geração, a dos elementos materiais, que se distingue, sobretudo do precedente, pelo seu caráter de atividade puramente transitiva.**

**Acima, isto é, no plano da vida intelectiva, não se encontra, no sentido próprio da palavra, geração, ao menos nos espíritos criados; o "verbum mentis", ou o conceito no qual exprime-se o conhecimento intelectual, não é da mesma natureza que o princípio do qual procede. Exceção deve ser feita sòmente para Deus: pela fé somos levados a reconhecer n'Êle uma geração, a da segunda Pessoa da Trindade, cujo modo transcendente exclui qualquer imperfeição. A Teologia pertence precisar como tentar concebê-la (cf. Ia Pa, q. 27, a. 2).**

## *5. CONCLUSÃO: O SISTEMA DA VIDA VEGETATIVA.*

**Do que foi dito conclui-se que no peripatetismo a vida vegetativa constitui um conjunto de atividades bem caracterizadas e sistemàticamente ordenadas, situadas em um certo plano de imaterialidade e, correlativamente, de imanência. Entre as três grandes funções distintas há uma ordem: a nutrição aparece como a operação fundamental pressuposta pelas duas outras. O crescimento completa a nutrição e, juntas, as duas têm como fim a geração, na qual a vida vegetativa, de certa maneira, atinge seu ponto culminante.**

**Restaria aqui submeter à crítica esta ingeniosa teoria. É claro que os progressos imensos realizados pelas ciências da vida exigiriam certos retoques. Não é certo, porém, que as profundas visões que presidiram a esta organização tenham perdido todo e qualquer valor.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

# A VIDA SENSITIVA: O CONHECIMENTO SENSÍVEL

## *1. INTRODUÇÃO.*

**Acima dos sêres dotados apenas de vida vegetativa, encontramos sêres vivos que possuem, a mais, uma atividade sensitiva. Esta tem seu princípio em uma alma particular, alma sensitiva, que se relaciona, de maneira imediata, a três gêneros de faculdades: conhecimento sensível, apetite sensível e potência motora, das quais consideraremos as manifestações vitais.**

**O conhecimento sensível é o que resulta da ação dos objetos materiais sôbre os sentidos. S. Tomás, depois de Aristóteles, distingue, neste domínio, dois conjuntos de potências: os sentidos externos e os sentidos internos. Os sentidos externos são imediatamente afetados pelos objetos sensíveis, que, para serem percebidos, devem estar presentes. Os sentidos internos recebem seu conhecimento apenas por intermédio dos sentidos externos; conservam os objetos e podem por isso reproduzi-los mesmo quando não há mais sensação. Exterioridade e interioridade, é preciso notar, não são aqui relativas à situação dos órgãos dos sentidos: pode mesmo acontecer que haja sentidos externos dentro do corpo, como o tacto que, para Aristóteles está no interior da carne.**

**Acontece, às vêzes, que o estudo dos sentidos é precedido de generalidades metafísicas sôbre o conhecimento. Tais considerações, parece-nos, serão melhores colocadas no capítulo consagrado à vida intelectiva onde encontram plena aplicação. Entraremos, pois, diretamente na matéria pela análise da sensação.**

---

## *2. OS SENTIDOS EXTERNOS*

**A presente exposição tem por fundamento os textos aristotélicos do "De Anima" (II, c. 5-12) e do "De Sensu et sensato". S. Tomás retomou, no seu conjunto, a teoria de Aristóteles, orientando-a e equilibrando-a de maneira um pouco diferente (cf. ainda os comentários dos textos precedentes: S. Th. Ia Pa, q. 78, a. 3; Quaest. disp. De Anima, a. 13. Os comentadores, especialmente João de S. Tomás (Cf. Curs. phil., De Anima, q. 4 e 5) não deixaram de dar precisões que lhes são próprias. Será necessário, servindo-se de tôdas estas fontes, salientar a contribuição pessoal de cada um.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

### *3. O PROBLEMA DA SENSAÇÃO EM ARISTÓTELES.*

**O psicólogo moderno, ao abordar a teoria peripatética da sensação, não pode deixar de se sentir um tanto desambientado, impressão que não lhe advém tão sòmente pelo encontro de uma técnica científica de outra época, mas ainda porque se vê diante de uma problemática bastante diferente daquela com que está acostumado. Na teoria antiga, com efeito, a preocupação que parece impor-se imediatamente é a do caráter ativo ou passivo da faculdade de conhecer, o que, desde o início, engaja-nos nas perspectivas de uma metafísica do ato e da potência, bem distante de nossas concepções atuais.**

**Como quer que seja, para Aristóteles a sensação aparece originàriamente como uma passividade: sentir é antes de tudo padecer ou alterar-se, sendo que, nesta concepção, o princípio ativo é o objeta percebido. Tal ponto de partida manifesta claramente uma reação contra a teoria platônica do conhecimento que minimizava o papel do objeto sensível. Para o Estagirita, é a própria coisa exterior que, de algum modo, vem afetar a potência sensível: "a sensação resulta de um movimento padecido e de uma paixão". Convém, todavia, notar que a alteração do sentido não é de modo algum redutível à alteração de uma realidade física submetida a uma ação corrosiva. A potência de conhecer, ao menos quando se trata de sensações normais, não é de modo algum deteriorada no seu comportamento passivo, nêle encontrando mesmo seu aperfeiçoamento autêntico; a recepção da forma tem aqui um caráter muito particular: dir-se-á que o sentido é aquilo que é capaz de receber a forma sem a matéria. Teremos ocasião de ver como S. Tomás soube tirar proveito desta idéia. Basta agora reter que, para seu mestre, a sensação é sobretudo caracterizada pela passividade.**

---

### *4. PASSIVIDADE E ATIVIDADE DOS SENTIDOS EM S. TOMÁS.*

**S. Tomás retomou fundamentalmente a doutrina precedente: "Est autem sensus quaedam potentia passiva quae nata est immutari ab exteriori sensibili" (Ia Pa, q. 78, a. 3); "scientia consistit in moveri et pati; est enim sensus in actu quaedam alteratio, quod autem alteratur patitur et movetur" (De Anima, II, 1-10).**

**A sensação é, portanto, o resultado de uma ação de um objeto sôbre o sentido que, por êste motivo, deve ser considerado como uma potência passiva. É preciso concluir que seja apenas isto? Não se fala também em atividade para os sentidos? S. Tomás não o desconheceu. Muitas vêzes, na sensação, parece dar um papel bastante ativo à faculdade de conhecer: "a visão mesma, considerada em sua realidade, não é uma paixão corporal, mas tem como causa principal a potência da alma" (De Sensu, 1-4). Como conciliar êstes dois pontos de vista? Reconhecendo dois momentos no processo da sensação: um passivo, no qual o sentido é informado ou determinado pelo objeto exterior; o outro ativo, constituindo o ato mesmo de conhecer, no qual a potência informada se determina. Os comentadores adotaram esta explicação que tem por conseqüência acentuar, talvez mais que em Aristóteles, o caráter ativo da sensação. Inicial e fundamentalmente, porém, esta operação continua sendo uma passividade. S. Tomás preocupou-se igualmente em precisar a natureza especial desta passividade que, como vimos, não deve ser confundida com a da matéria. Diz S. Tomás (Ia Pa, q. 78, a. 3) que para um sujeito receptor existem dois modos de ser afetado: conforme uma modificação de ordem natural, immutatio naturalis, e conforme uma modificação de ordem psíquica, immutatio spiritualis; no primeiro caso, a forma é recebida no sujeito transformado conforme seu "ser de natureza"; no segundo caso, conforme seu "ser intencional" ou objetivo. Na sensação, ambas as transformações podem ser encontradas, mas a atividade psíquica de percepção é determinada, de modo próprio e imediato, pela modificação espiritual que constitui êste tipo original de passividade que é característica do conhecimento.**

**Observamos que, para os antigos, as duas passividades encontravam-se associadas na atividade dos sentidos inferiores, tacto e gôsto, onde o órgão aparecia efetivamente alterado: a mão que toca um objeto quente esquenta-se fisicamente, enquanto o**

**sentido do tacto percebe psiquicamente o calor; o olfato e o ouvido comportavam modificações físicas apenas por parte do objeto, como o sino que vibra, por exemplo; quanto à vista, pensava-se que fôsse pura recepção intencional sem modificação física, nem do órgão, nem do objeto. Atualmente, uma observação mais precisa permitir-nos-ia discernir, em todos os casos, uma alteração orgânica do sujeito.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

### *5. A "SPECIES" SENSÍVEL.*

**A sensação apareceu-nos como a recepção de uma forma em um sujeito passivo. O que é precisamente esta forma? Na terminologia peripatética, ela recebeu a denominação de "species". Denominação esta que, às vêzes, é precisada com o nome de "species impressa" para distinguir a forma que está no comêço do conhecimento da que se encontra no têrmo como objeto conhecido, a "species expressa". S. Tomás só fala de "species", designando a forma que está no comêço do conhecimento. Para a forma conhecida usará outras locuções. Faremos como êle.**

**A "species" tem por função própria tornar o objeto exterior presente à faculdade de conhecer. O objeto exterior, com efeito, à parte o caso da essência divina na visão beatífica, não pode informar diretamente a potência, sendo necessário ser levado antes a um certo grau de imaterialidade. Assim o objeto, na condição de "species", vem determinar a sensação que, na ordem vital, será produzida pela potência.**

**A "species" pode ser considerada de dois pontos de vista diferentes: entitativamente, é uma modalidade real de ser que se encontra na potência, qualificando-a conforme o tipo de união sujeito-acidente, para com ela constituir um terceiro têrmo. Objetivamente, ou na ordem intencional, informa a faculdade à maneira dos objetos de conhecimento, e conforme êsse "esse spirituale" do qual falamos. Evidentemente é neste último ponto de vista que a "species" é princípio especificador do conhecimento; assim considerada, é pura semelhança do objeto.**

**A produção da "species" não deve, de modo algum, ser concebida como o resultado do transporte de uma forma do objeto conhecido para a potência de conhecer - não há, como bem disse Descartes, "espèces voltigeantes", mas sim como uma atuação da faculdade de conhecer sob a influência do objeto.**

**Esta influência pode ser exercida de maneira direta e só pela virtude da coisa percebida? P-ste último ponto traz uma dificuldade. Para que um objeto possa determinar uma potência em sua linha própria, é preciso que, do mesmo ponto de vista, esteja em ato. Assim, no caso do conhecimento intelectual, onde o objeto não é inteligível em**

**ato, veremos que é preciso a intervenção de uma potência especial de atuação, o intelecto agente. Seria necessário uma potência dêste tipo para o conhecimento sensível? Dever-se-ia falar em um sentido agente? S. Tomás não pensa assim. Os objetos dos sentidos, contràriamente aos objetos da inteligência, podem ser considerados já em ato ou no nível da potência cognoscitiva; podem, pois, diretamente, vir a atuar o sentido e aí determinar a formação da "species".**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

## *6. O OBJETO DO CONHECIMENTO SENSÍVEL.*

**Pela sensação, o que atingimos das coisas exteriores? Não o seu ser total certamente. O sentido, com efeito, como tôda potência de conhecimento, diretamente só pode apreender as formas:**

***"Obiectum cuiuslibet potentiae sensitivae est forma prout in materia corporali existit."***

**Ainda mais, convém precisar que não é a forma substancial, ou a essência das coisas, que é percebida, mas sòmente as formas acidentais e, talvez mesmo, certas formas acidentais exteriores:**

***"Sensus non apprehendit essentias rerum sed exteriora accidentia tantum."***

**Em suma, devemos considerar, como objeto dos sentidos, o conjunto das qualidades da terceira espécie, denominadas qualidades sensíveis, às quais é preciso acrescentar as determinações quantitativas dos corpos.**

**Aristóteles, em um trecho que se tornou clássico, dividiu em três grandes classes os objetos da sensação (cf. De Anima, II, c. 6).**

**Os sensíveis próprios. São os objetos particulares de cada um dos**

**cinco sentidos externos: côr, som, odor, sabor, e o complexo conjunto das qualidades percebidas pelo tacto (calor, frio, pêso, pressão, resistência, etc. ...). Êstes sensíveis são chamados próprios pelo fato de se relacionarem só a um sentido que determinam, o que evidentemente pressupõe que sejam especificamente distintos uns dos outros. Cada sentido, portanto, percebe seu sentido próprio, e não pode ser afetado pelo sensível dos outros sentidos.**

**Os sensíveis comuns. Como o nome indica, êstes sensíveis podem ser apreendidos por vários sentidos. Distinguem-se habitualmente cinco: o tamanho, a figura, o número, o movimento e o repouso. A vista, o tacto, e talvez o ouvido, têm uma certa percepção destas coisas. Os sensíveis comuns não constituem um objeto absolutamente independente; supõem o conhecimento dos sensíveis próprios ao qual conferem uma modalidade original. Assim, quando vejo uma extensão colorida, a côr é, nesta sensação, o que especifica pròpriamente a vista, mas a extensão é igualmente conhecida e poderia ser conhecida por outro sentido.**

**Os sensíveis "per accidens". Esta última categoria de objetos não é diretamente apreendida pelos sentidos, mas ligada a coisas que são efetivamente sentidas. Vejo uma mancha colorida: acontece que é um animal; declaro então que vejo um animal. Tais objetos, vê-se claramente, não devem ser levados em consideração na teoria especial do conhecimento dos sentidos externos.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

## *7. O REALISMO DO CONHECIMENTO SENSÍVEL.*

**É neste ponto que mais radicalmente se opõem a filosofia antiga, mais realista, e o pensamento moderno, mais subjetivista. O mundo exterior é revelado pelos sentidos tal qual é, ou sòmente de modo aproximativo, ou mesmo, puramente simbólico? Precisemos logo que a objetividade, aqui colocada em causa, é sòmente a dos sensíveis próprios e a dos sensíveis comuns, e destes últimos só no caso em que são objeto de um só sentido. Tudo o que diz respeito ao sensível "per accidens" ou tudo o que, na percepção, supõe uma certa construção, está fora de nossas vistas.**

**O problema geral do realismo do conhecimento deve ser estudado em outro lugar, a propósito da apreensão do ser, e do ponto de vista da inteligência. Portanto, aqui está em questão só o dado imediato de cada um dos nossos sentidos.**

**O que sôbre isso pensaram Aristóteles e S. Tomás?**

**Sua atitude sôbre este ponto é indubitàvelmente realista: para eles os dados imediatos dos sentidos são objetivos. Aristóteles, manifesta-o de início com mais discrição: o que quer precisamente manter, contra Protágoras, é que o cessar da sensação não importa no desaparecimento do objeto: "é impossível que os objetos que produzem esta sensação desapareçam só pelo fato de esta ser suprimida, pois a sensação não se radica em si mesma; além da sensação há outra coisa que necessariamente a precede" (Cf. Metaph., c. 5; De Anima, III, c. 2 e 3 ) . Existe identidade entre o sensível e o senciente no ato da sensação, repete ele também constantemente; com relação ao sensível próprio não pode haver erro nos sentidos. S. Tomás, por sua vez, expressa-o em fórmulas absolutamente inequívocas; a côr está no fruto que percebemos: "a vista vê, com efeito, a côr do fruto sem o odor; se perguntamos onde está a côr que é vista sem seu odor, é claro que tal côr só poderia estar no fruto" (S. Th. Ia Pa, q. 85, a. 2, ad. 2).**

**Êste realismo, todavia, não é tal que não admita certas mitigações. Antes de tudo, já vimos, diz respeito só aos sensíveis próprios e, de certa maneira, aos sensíveis comuns; e só considera os acidentes exteriores, permanecendo velada a essência mesma das coisas. O sentido, enfim, é, por si só, incapaz de apreciar formalmente a**

**objetividade de seu conhecimento. Esta operação supõe a reflexão da inteligência.**

**É preciso ir mais longe. Em muitos lugares, por ocasião dos erros dos sentidos, S. Tomás abertamente dá mostras de relativismo (cf. sobretudo Metaph., IV, 1-14, n. 694 ss). Algo parece-nos pequeno ou grande conforme visto de longe ou de perto: para julgar objetivamente deve-se fiar na segunda dessas impressões. Os sensíveis comuns, aliás, prestam-se a múltiplas ilusões. Nota-se igualmente que a cor de um objeto pode mudar com a distância: aqui ainda é a visão próxima que é a certa. Por outra parte, se os órgãos dos sentidos estão doentes, infetados de humor como nos febricitantes ou nos que têm iterícia, as sensações ver-se-ão perturbadas. A debilidade do sujeito pode, enfim, ser causa de êrro: a quem é fraco um pêso leve parece pesado.**

**Impelido pelos fatos, S. Tomás falou em relativismo. Mas não o teria acentuado se se tivesse encontrado diante de uma análise metòdicamente conduzida. Resta, entretanto, que para ele, como para Aristóteles, a potência sensível aparece antes como um receptáculo vazio; que tôda especificação vem do objeto; e que pelo menos em condições normais percebemos as qualidades sensíveis tais como são na realidade.**

**Os comentadores retomaram a precedente doutrina da objetividade da sensação, completando-a em certos pontos. Reteremos aqui apenas os aperfeiçoamentos trazidos por João de Santo Tomás (cf. Cursus Philos., De Anima, 6, a.4: Utrum requiratur necessario quod objectum exterius sit praesens ut sentiri possit; a. 5: Utrum sensus externi f orment idolam, seu speciem expressam ut cognoscant). Êste autor esforça-se por precisar em dois pontos principais a teoria do realismo do conhecimento dos sentidos.**

**Declara, antes de tudo, que o conhecimento sensível realiza o tipo mesmo do conhecimento experimental, o qual se opõe ao conhecimento qüiditativo como a apreensão imediata da realidade concreta à concepção abstrata das essências, sendo a presença do objeto conhecido, na faculdade de conhecer, o motivo próprio do conhecimento experimental. Se não se admitir para o conhecimento sensível êste caráter de imediato, pensa ele, todo o realismo de nosso pensamento, que descansa sôbre esta base, encontra-se comprometido.**

**Com a mesma preocupação de garantir o imediato do conhecimento sensível, afirma nosso autor, em segundo lugar, que ao invés do que se passa com a inteligência, um tal conhecimento não atinge seu objeto em uma concepção formada pelo espírito, ou em uma "species expressa". O conhecimento sensível só tem por termo a coisa em si mesma, ou suas qualidades objetivas, que são apreendidas diretamente pelo sentido. Que uma "species cxpressa" não seja requerida, isso provém, antes de tudo, da condição da coisa concreta que, estando efetivamente presente e em condições de imediação suficiente, pode ser imediatamente captada. E provém ainda do fato de que, sendo do gênero qualidade, a ação imanente não supõe necessàriamente a produção de um termo. A coisa concreta tem, no caso presente, tudo o que é preciso para terminar por si mesma o ato de conhecer e seria supérfluo recorrer, para desempenhar este papel, a um substituto criado pelo espírito.**

**Alguns tomistas modernos, impressionados pelas dificuldades postas por uma crítica mais avançada da sensação, aplicaram-se em renovar a teoria antiga no sentido da relatividade (cf. por exemplo: Fröbes, Psychologie spéculative, t. I, p. 108) .**

**Uma primeira modificação importante consiste em dar, do ponto de vista da objetividade, um valor privilegiado às qualidades primeiras (dados quantitativos) sôbre as qualidades segundas (dados qualitativos). A extensão e suas determinações, em principio, encontrar-se-iam na realidade tais como nós as percebemos, mas o aspecto qualitativo da representação não é verdadeiramente objetivo. Se a cada qualidade percebida corresponde concretamente uma determinação especial que justifica a especialidade da sensação, não há entre os dois termos verdadeira semelhança. Vê-se quão profundamente a teoria antiga aqui se encontra transformada. Para S. Tomás, ao contrário, é a percepção da qualidade que apresenta o máximo de garantia, produzindo-se os erros antes na percepção dos sensíveis comuns.**

**Alguns vão menos longe na sua reforma. O sensível percebido é bem imediato e objetivo, mas como tal é realizado apenas ao contacto do órgão ou da potência sensível. O meio tanto exterior como interior pode, com efeito, muito bem modificar as condições da sensação. O objeto, em sua realidade, não seria portanto necessàriamente idêntico à representação que dêle temos.**

**O que reter de tudo isto? Não é duvidoso que S. Tomás, nas sendas de Aristóteles, tenha reconhecido a objetividade das qualidades sensíveis; aparece igualmente que, quando o fato o constrangia, mitigava com um certo relativismo esta primeira consideração. Pode-se ir mais longe que êle nesta via? Sem dúvida. Nada proíbe, em particular, de se levar mais em conta as condições do meio e dos órgãos e de transportar assim, ao nível da faculdade, o objeto tal como nós o percebemos. Poder-se-á progredir até ao ponto de dizer que as qualidades percebidas são apenas símbolos das qualidades reais das coisas, com finalidade sobretudo utilitária? Será sempre pràticamente impossível dar a esta questão uma resposta decisiva, porque não têm os sentidos, como a inteligência, o poder de refletir sôbre seu ato e, portanto, de julgar de seu exato valor. Como quer que seja, há uma imediação e um certo realismo fundamental que, no tomismo, dificilmente podem ser recusados ao conhecimento sensível.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

## *8. POTÊNCIAS SENSÍVEIS E "MEDIUM".*

**Precisemos, em alguns pontos, a estrutura e o mecanismo das potências sensíveis.**

**É evidente que as potências sensíveis são potências orgânicas, isto é, dependem ao mesmo tempo da alma que lhes é princípio, e do corpo onde se incarnam sob forma de órgãos bem determinados: a mais elementar análise da sensação o testemunha. Assim, a alma, quando separada do corpo, não possui mais suas potências sensíveis, a não ser de modo radical, e não pode mais exercer atos sensíveis.**

**Não sendo potências puramente espirituais, não podem os sentidos refletir perfeitamente sôbre si mesmos, e não têm assim o conhecimento distinto de sua atividade. Um certo poder de reflexão é todavia reconhecido, no peripatetismo, a um sentido particular, o sensus communis, e assim é possível falar de uma certa consciência sensível.**

**A fisiologia dos órgãos dos sentidos não deixa de interessar a Aristóteles. Mas é evidente que suas alegações, por mais engenhosas que sejam, precisam ser sèriamente controladas e completadas. Uma de suas concepções mestras neste domínio era a de que os sentidos, para estarem em condição de receber uma certa forma, deveriam estar privados dela; assim a pupila era feita de água, o que a tornava capaz de ser impressionada por tôdas as coisas.**

**Além da potência sensível e de seu órgão, além outrossim do objeto que a determina, é necessário, para que haja sensação, que exista um certo "meio" intermediário.**

**A existência dêste parece repousar sôbre uma dúplice constatação. Antes de tudo, no caso de ao menos três sentidos (vista, ouvido e olfato) êste meio aparece como um fato; o órgão está separado do objeto sensível por um certo intervalo de ar ou de água que manifestamente desempenha um papel de transmissão. Em segundo lugar, é evidente que suprimindo-se o meio pode desaparecer a sensação: o objeto colorido colocado diretamente sôbre o ôlho não é mais percebido; aproximado demais do ouvido, o objeto sonoro**

**apenas provoca uma audição confusa. Evidencia-se, portanto, que a ação do objeto sensível tem necessidade de se refratar em um meio para poder estar em condição de afetar convenientemente o órgão. É bastante curioso observar que Aristóteles tenha estendido esta teoria aos sentidos do tacto e do gôsto, para os quais, ao contrário dos precedentes, parece impor-se o contacto corporal direto com o objeto sensível. Aí também o meio ainda existe e não é outra coisa que a carne, pois os órgãos não estão na superfície, mas no interior.**

**Do mesmo modo que os órgãos, devem os meios estar em condições de neutralidade com relação às formas que recebem: assim o "diáfano", meio correspondente à vista, é incolor e, semelhantemente, o meio do som é insonoro. No caso do tacto e do gôsto, para os quais o meio é a carne, matéria necessàriamente qualificada, dir-se-á que existe um certo equilíbrio em qualidades, uma "mediedade", que será receptiva de tudo o que fôr "excesso" no reativo exterior: assim, a mão que é temperada (isto é, nem quente nem fria) pode receber o calor e o frio dos objetos que a tocam.**

**Qual é exatamente o papel do meio nesta psicologia da sensação? Sem dúvida alguma, antes de tudo o papel de transmissão. Mas servia também, na concepção dos antigos, para proteger os órgãos dos sentidos, aos quais poderia ser nocivo o contacto com o objeto. Certos comentadores atribuíam igualmente ao meio uma função de espiritualização das formas, em vista de sua recepção pelos sentidos. Seria graças a êle que estas formas se tornariam sensíveis em ato.**

---

### *9. O NÚMERO DOS SENTIDOS EXTERNOS.*

**Como se distinguem os sentidos entre si? Não pelos órgãos, pois êstes são relativos aos sentidos. Nem tampouco, e pela mesma razão, pelos meios: Abstratamente consideradas, as qualidades sensíveis são apenas inteligíveis e, portanto, aqui não servem para nada. Resta que os sentidos se diferenciam por aquilo que lhes convém formalmente, isto é, pelo seu sensível próprio (cf. S. Th., Ia Pa, q. 78, a. 3; Quaest. Disp. de An., a. 13).**

**A partir dêste princípio, distingue Aristóteles os cinco sentidos que se tornaram clássicos (De Anima, II, c. 6 ss). Não é dada nenhuma razão a priori desta enumeração que assim parece não ter outro fundamento além da experiência vulgar. S. Tomás, entretanto, que gosta de tais ordenações, deixou-nos uma dupla tentativa de sistematização destas potências.**

**Podemos, antes de tudo, ordená-las conforme seu grau de imaterialidade relativa, proporcionando-se esta à importância da modificação material que acompanha a "imutação" espiritual do sentido. Assim, no cume estaria situada a vista que não implica em nenhuma modificação corporal. Abaixo, viria o ouvido e o olfato que comportam uma modificação por parte do objeto. No pé da escala, enfim, o gôsto e o tacto que supõem, a mais, uma modificação do órgão. Tais observações, evidentemente, precisariam ser aperfeiçoadas, embora o princípio desta sistematização permaneça sempre válido.**

**No De Anima (III, l.17-18) S. Tomás classifica os sentidos conforme sua utilidade, ou segundo a finalidade que preenchem na vida animal. O Doutor angélico distingue duas categorias de sentidos depois de ter observado que, embora todos os viventes tenham necessidade de uma função nutritiva, nem todos têm necessàriamente faculdade de conhecer: os sentidos inferiores e fundamentais, dos quais a vida animal não pode prescindir, ao menos o tacto e o gôsto, e os sentidos superiores, que conferem a esta mesma vida uma maior perfeição, a saber, o ouvido, o olfato e a vista, os quais são precisamente os sentidos que, pelo seu meio, têm seu objeto à distância. Esta divisão teria sua razão de ser na necessidade que sentem os animais superiores de se deslocar para buscar seu meio de vida, circunstância esta que evidentemente**

**requer o uso de um maior número de sentidos. Os animais inferiores, por encontrarem imediatamente a seu alcance o meio de sustento, não precisam se mover, nem, em conseqüência, perceber de longe. Explicação tão engenhosa quão difícil de se verificar.**

**Dificuldade. O sentido do tacto é um ou múltiplo? A diversidade das impressões comumente aduzidas a êste sentido, como esforços musculares, pêso, calor, dor, etc., levam-nos naturalmente a formular a questão. S. Tomás já se inquietara com isto (cf. S. Th. Ia Pa, q. 78, a 1, ad 3) . Estava inclinado a pensar que o tacto é um certo gênero que comportaria diversas espécies. Distinguir-se-ia hoje, de bom grado, um sentido de esfôrço e um sentido térmico, ligando-se o sentimento da dor antes à afetividade. Aristóteles inclinava-se também a assimilar o gôsto ao tacto, fazendo do gôsto uma espécie de tacto limitado à língua.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

## *10. A TEORIA ARISTOTÉLICA DA VISÃO.*

**Em razão das aplicações particulares que encontra, tanto em Teologia como em Filosofia (doutrinas da intelecção, da fé, da visão beatífica), e por causa de seu interêsse próprio, a teoria da visão merece reter-nos um pouco mais (c. S. Tomás, De Anima, II, l. 11-15; De Sensu, l. 2-9) .**

**O objeto da vista é o visível. Ora, na ordem do visível encontramos duas coisas: a côr e o luminoso. A côr é o visível por si, enquanto que o luminoso não será visível a não ser pela côr. Vejamos mais acuradamente como se ajustam êstes elementos. O conjunto dos corpos transparentes, e mesmo opacos, possui em comum uma certa natureza, o diáfano (perspicuum). Êste, de si, é pura potência. Encontra-se determinado pelo `fogo ou pelos corpos celestes: seu ato é então a luz. Mas sabemos que a luz é sòmente um princípio de visibilidade: torna-se visível efetivamente apenas quando atuada pela côr que é o limite dos corpos opacos. O objeto será, portanto, visível em ato, quando o diáfano encontrar-se ao mesmo tempo iluminado e determinado pela côr. Em tôda esta explicação - é preciso notar - não há traço de movimento local; todo o processo resulta da alteração qualitativa.**

**No De Sensu, a presente teoria vê-se oposta às concepções emissionistas de Platão, de Empédocles e de Demócrito. A visão, segundo êstes filósofos, deveria ser antes compreendida como uma irradiação luminosa do ôlho: êste, sendo da natureza do fogo, emitiria algo do fogo que faria perceber os objetos circunstantes. Muitas vêzes se admitia mesmo que partículas emanassem dos corpos exteriores. A visão seria, então, provocada pelo encontro de duas correntes. Aristóteles, por sua vez, não cria que o ôlho fôsse um centro luminoso ativo; não é constituído de fogo mas sim de água e seu comportamento, frente ao objeto, é de pura passividade. Na doutrina peripatética era o branco a côr fundamental, ao qual se opunha o prêto; as outras côres eram formadas por uma combinação de branco e prêto.**

### *11. OS SENTIDOS INTERNOS*

**Os sentidos externos atingem apenas os sensíveis próprios ou comuns, e sòmente em sua presença. Ora, a experiência manifesta que nossa atividade de conhecimento sensível estende-se além desta percepção imediata dos objetos. Conservamos nossas sensações e podemos espontâneamente reproduzi-las; por outra parte, podemos compará-las, associá-las ou referi-las às necessidades práticas do sujeito. O conjunto destas atividades requer evidentemente outros podêres além dos simples sentidos externos: são os sentidos internos.**

**Conforme seu costume, S. Tomás esforçou-se por dar uma justificação a priori da existência dêstes sentidos (cf. Ia Pa, q. 78, a. 4). Duas razões principais parecem motivá-lo. O animal perfeito, antes de tudo, devendo deslocar-se para atender às suas necessidades, deve ser capaz de representar a si mesmo os objetos sensíveis, mesmo quando não estão presentes. Por outra parte, para que possa discernir o que lhe convém e o que não lhe convém, é necessário que tenha um certo sentido do útil e do nocivo, sentido êste que não pode ser reduzido à percepção externa do objeto. É assim que, retomando o exemplo antigo, a ovelha foge vendo o lôbo, não porque a côr ou a forma dêste animal desagrade seu olhar, mas porque vê que é seu inimigo. Tais arrazoados merecem consideração. Na realidade, o discernimento dos sentidos internos origina-se antes da análise do dado do conhecimento sensível, o qual manifesta "razões objetivas" que não são redutíveis às razões dos sentidos externos. Como em todos os casos semelhantes, convém reconhecer tantas potências especiais quantos objetos novos especificamente distintos. O peripatetismo enumera quatro, aos quais correspondem os quatro sentidos internos: "sensus communis", imaginação, estimativa e memória.**

**Aristóteles estudou esta questão dos sentidos internos no De Anima (III, c. 1-3) e no De Memoria et Reminiscentia. S. Tomás comentou êstes textos e deu uma visão sintética de seu conteúdo na Summa Theologica ( Ia Pa, q. 78, a. 4) e nas Quaest. Disp. De Anima (a, 13) . Em tôdas as elaborações destas exposições, de aparência um tanto convencional e rígida, esconde-se uma grande riqueza de observações e uma verdadeira fineza de discernimento psicológico. (Cf. Texto III, Sentidos internos e sentidos externos, pág. 193) .**

### *12. O "SENSUS COMMUNIS".*

**Para Aristóteles, o "sensus communis" parece preencher uma tríplice função: percepção dos sensíveis comuns, reflexão sôbre a atividade sensível, separação e comparação dos objetos pertencentes a vários sentidos diferentes. S. Tomás notifica apenas as duas últimas funções.**

**A. A consciência sensível.**

**Cada um dos sentidos particulares parece ter um mínimo de consciência de sua atividade. Ao menos sabe vagamente que funciona. Mas corno as potências sensíveis não refletem sôbre si mesmas senão de maneira completamente imperfeita, é preferível atribuir êste papel a um sentido distinto. Êste é o "sensus communis" que percebe que vejo, que ouço, etc. Nele realiza-se e unifica-se o que se pode chamar de consciência sensível, estreita-. mente associada no homem, à consciência intelectual.**

**B. A centralização dos conhecimentos sensíveis.**

**O "sensus communis" não só tem consciência das atividades de cada um dos sentidos, mas ainda as aproxima e compara, o que não podem fazer os sentidos particulares, fechados nos limites de seus objetos próprios. Êste objeto, que percebo atualmente, parece conjuntamente colorido e externo à minha vista, sonoro aos meus ouvidos, áspero e frio à minha mão: é graças ao "sensus communis" que estas sensações se reproduzem de modo simultâneo, e que se estabelece uma certa unidade, em minha consciência, entre êstes dados diversos. Sem ele, a percepção global do objeto sensível seria inexplicável.**

**Por êste poder de centralização dos dados sensíveis, vê-se que o sentido em questão só pode estar em estreita continuidade com os sentidos externos. Para S. Tomás é uma espécie de fundo comum, aparecendo assim o sistema do conhecimento sensível como um feixe de potências radicadas em uma faculdade central. Todavia, o "sensus communis" continua sendo uma potência distinta com suas funções próprias. No conjunto do organismo do conhecimento, é uma espécie de ligação intermediária, encarregada, sobretudo, de transmitir às potências superiores os dados primeiros da sensação.**

**Todos os animais, para Aristóteles, são necessàriamente dotados dêste sentido, enquanto os outros sentidos internos encontram-se apenas nos animais superiores.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

### *13. A IMAGINAÇÃO.*

**No aristotelismo, esta faculdade desempenha um dúplice papel. Em primeiro lugar, recebe e conserva as impressões sensíveis que lhe são transmitidas pelo "sensus communis" e, a êsse título, é uma espécie de memória; em segundo lugar reproduz, na ausência do objeto exterior, as impressões.**

**Em razão desta dupla atividade, a imaginação não pode ser reduzida a nenhum dos sentidos vistos aqui, nem mesmo ao "sensus communis", que não conserva e, portanto, não pode reproduzir as imagens. Tais funções são, para S. Tomás, completamente originais e uma pura faculdade receptora é impotente para praticá-las. Por outro lado, deve-se distinguir a imaginação dos outros sentidos internos: da estimativa que, como veremos, considera certas relações abstratas que não são percebidas pelos sentidos; da memória que implica sempre referência ao passado, estranha, também ela, ao simples dado dos sentidos.**

**A atividade da imaginação. Os psicólogos modernos desenvolveram consideràvelmente o estudo das diversas atividades desta faculdade, esforçando-se por determinar, com tôda precisão possível, as leis de revivescência, de associação, de modificação das imagens, etc. Não se encontra nada de semelhante nos estudos dos antigos. Êstes, todavia, tinham perfeitamente tomado consciência do papel capital desempenhado na vida psíquica pela imaginação. Para êles, a imaginação está na base da vida passional. Ê também a faculdade dos sonhos e é por suas ilusões que o erro penetra no espírito. Acrescentemos que as análises feitas posteriormente em nada contradizem a estas observações primeiras, e seus resultados vêm perfeitamente tomar lugar nos quadros que elas determinam.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

### *14. "ESTIMATIVA" E "COGITATIVA".*

**A doutrina da "estimativa" e da "cogitativa" - se podemos traduzir assim os termos "estimativa" e "cogitativa" - é uma das mais notáveis concepções da psicologia do conhecimento sensível que estudamos.**

**É um fato que os animais buscam certos objetos ou dêles fogem, não sòmente enquanto êstes têm uma relação favorável ou desfavorável com tal sentido particular, mas ainda porque são úteis ou nocivos à natureza do indivíduo considerado em sua totalidade. A ovelha, gosta de repetir S. Tomás, foge do lôbo, não em razão de sua côr ou de sua forma, mas como nocivo à sua natureza; e, semelhantemente, o passarinho recolhe palhas, não por prazer dos sentidos, mas em vista do ninho a construir.**

**Ora, é claro que tais objetos, isto é, a razão da utilidade ou da nocividade, não caem sob nenhum dos sentidos próprios. Por outro lado, ao menos no animal, não se pode dizer que sejam percebidos por uma inteligência, que não existe. Resta, pois, que existe um poder sensível especial, tendo por objeto estas relações não sensíveis, "intentiones insensatae", a partir das quais as potências afetivas e motoras poderão reagir.**

**A teoria da estimativa, acabamos de reconhecer, parece ter sido inventada para explicar certas reações originais dos animais. Mas, movimentos semelhantes não são encontrados também no homem, no nível de sua atividade sensível? Não há, portanto, razão alguma que proíba admitir, também no caso do homem, a existência dêste sentido interno. Vê-se logo, todavia, que, em seu psiquismo mais elevado, esta potência terá uma condição especial, levando-se particularmente em conta a influência que sobre ela exercerá a inteligência, que é a faculdade superior de govêrno. Mas aqui se reservou para ela um nome particular; na tradição agostiniana, fala-se em um sentido aproximado à ratio inferior. S. Tomás fica com o têrmo cogitativa. De modo preciso, a "cogitativa" distingue-se da estimativa por ter um campo de exercício mais extenso e sobretudo por poder, em razão de sua proximidade com as faculdades superiores, efetuar, na ordem concreta, aproximações que confinam com as sínteses pròpriamente intelectuais.**

**Em virtude desta vizinhança com a vida do espírito, deve a "cogitativa" ter, no psiquismo humano, um papel extremamente importante. Entre o sentido, que considera o singular concreto, e a inteligência, que é a faculdade do universal abstrato, desempenha papel de mediadora. Intervém assim na constituição dos esquemas imaginativos que servirão de matéria à intelecção. E é a ela que encontramos quando se trata de adaptar os imperativos superiores da razão à ação no mundo sensível. Se, por exemplo, quero escrever, é a "cogitativa" que põe em relação, em meu espírito, esta caneta, que tenho entre meus dedos, com o fim a conseguir, isto é, com os caracteres a traçar sôbre a página branca diante de mim.**

**Estudando esta faculdade, pensa-se evidentemente nos modernos estudos sôbre o instinto. Não se duvida que a atividade do instinto esteja ligada a êste círculo de fenômenos que são hoje em dia agrupados sob êste título. Todavia devemos notar que, na análise antiga, era antes o aspecto cognitivo dos fenômenos desta ordem que era colocado em evidência. Um estudo do instinto, feito nesta linha, deveria aparecer portanto com um caráter intelectual ou imaginativo bem marcado, não se excluindo de modo algum a possibilidade de reflexos absolutamente independentes da atividade do conhecimento.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

## *15. A MEMÓRIA SENSÍVEL.*

**O último dos sentidos internos, a memória, tem uma função precisa e limitada. A conservação e a simples reprodução das impressões sensíveis é, como dissemos, trabalho da imaginação. O que advém à memória, assim parece, é ser o "tesouro" destas relações abstratas concebidas pela "cogitativa": ela as desperta na consciência ao mesmo tempo que desperta as imagens. Mas o caráter verdadeiramente distintivo desta faculdade é seu poder de representar as coisas como passadas, "sub ratione praeteriti". Dizemos que alguém se lembra de alguma coisa quando pode relacionar sua percepção com o passado: ontem encontrei tal pessoa; a imagem dêste acontecimento apresenta-se à minha consciência com sua situação no tempo.**

**Como se opera esta ligação da imagem ou das relações evocadas com um momento determinado do tempo? Isto não pode ser feito pela inteligência, pois esta capta o seu objeto em condições de abstração que o situam acima do curso do movimento e, portanto, do tempo; por isso, não haverá no homem memória intelectual pura. A apreensão do movimento é, de modo imediato, uma percepção sensível e é nesta que se funda o conhecimento do tempo. A ordem temporal dos fenômenos assim apreendidos inscreve-se na memória que é, por isso, capaz de a reproduzir. Basta que um dêstes fenômenos se lhe apresente, e estará em condição de situá-lo temporalmente com relação aos outros.**

**No animal, esta revivescência do passado realiza-se de modo automático. Na consciência humana, pode também ser o resultado de uma procura ativa que recebe o nome de reminiscência. A psicologia moderna trará complementos preciosos à análise dos antigos, precisando as condições e as modalidades, no quadro do tempo, desta revivescência dos fenômenos anteriormente percebidos Mas parece não poder mudar em nada a definição mesma do fato de memória, ou sua especificação por esta "ratio praeteriti", tão claramente reconhecida pelo aristotelismo. Aqui, como para os outros sentidos internos, parece esta filosofia ter conseguido elevar-se a um discernimento notàvelmente preciso e exato dos objetos.**

## *16. A AFETIVIDADE SENSIVEL E O PODER DE SE MOVER*

**Ao lado de nossos atos de conhecimento, a análise mais elementar distingue, no curso de nossa vida psíquica, todo um conjunto de atos, volições, sentimentos e afeições diversas que manifestamente são de outra ordem. Esta constatação leva-nos a reconhecer a existência, além de nossas potências cognitivas, de um grupo de faculdades que chamaremos apetitivas, se acentuarmos o aspecto tendencial de sua atividade, e afetivas, se pelo contrário sublinharmos seu comportamento com relação ao sujeito. Notamos logo que a psicologia aristotélica, indo ao encontro de certas doutrinas mais recentes, atribui às mesmas faculdades os dois aspectos da vida afetiva. Assim, desejar ou querer um objeto e gozá-lo ou padecê-lo, são atos de uma só faculdade. Daí resulta que para o conjunto do psiquismo humano devemos distinguir só mente duas e não três ordens de faculdade: as de conhecimento e as de apetência, divisão esta que tem o seu fundamento na metafísica geral da ação.**

**No que se segue, limitar-nos-emos a expor, em suas grandes linhas, a doutrina de S. Tomás. Tudo o que diz respeito à análise das paixões, já notàvelmente estudada pelos antigos, e tudo o que concerne a seu valor moral, será deixado de lado. Portanto, antes que uma psicologia no sentido moderno, ou uma moral, encontraremos aqui uma metafísica da afetividade. Para êste estudo, cf. S. Th. (Ia Pa. q. 80 a. 1-2; q. 81 a. 1-2) e De Veritate (q. 25 a. 1-2).**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

## *17. AS POTÊNCIAS AFETIVAS*

**Consideremos o artigo com o qual S. Tomás, na Summa, inaugura seu tratado (Ia Pa, q. 80 a. 1). A existência de uma vida apetitiva ou afetiva é um fato de experiência. Mas, reconhecer no princípio desta vida, a existência de potências especiais, pode trazer dificuldades. Não se poderia dizer que a apetição, sendo um fenômeno totalmente geral encontrado nos sêres inanimados, como também nos viventes, é apenas a inclinação que se segue à natureza de cada ser? Isto aparece, em particular, no caso das faculdades da alma, que parecem ordenar-se por si mesmas a um objeto. Por que, pois, requerer, ao lado dessa inclinação de natureza, o exercício de um poder especial de apetência?**

**S. Tomás responde a esta dificuldade lembrando o princípio que vai dirigir tôda a questão: a tôda forma segue-se uma tendência, "quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio". É assim que o fogo é por natureza inclinado para os lugares superiores, e tende a gerar fogo. Dois casos podem, então, apresentar-se:**

**- o dos sêres que são destituídos de conhecimento: nestes encontra-se apenas uma forma que os determinar segundo o seu ser próprio e à qual segue-se uma inclinação natural que se denomina appetitus naturalis;**

**- o dos sêres**

**que têm conhecimento: aqui, com no caso precedente, encontra-se uma forma e uma inclinação natural, mas ainda, por causa da amplitude dêsses sêres, encontram-se, nas potências de conhecer, as formas das outras coisas que foram recebidas sob um modo mais elevado de existência. A estas formas eminentes deve corresponder uma inclinação, de um tipo igualmente mais elevado, que levará o ser dotado de conhecimento para o bem apreendido, e esta inclinação será**

designada
pela
expressão
appetitus
animalis.

Divisões do apetite: appetitus naturalis, appetitus animalis. Convém que voltemos a esta distinção para precisar bem seu significado.

O "appetitus naturalis", designa a inclinação que, de modo completamente universal, acompanha tôda forma. Esta inclinação não é nada mais que a tendência sempre atual que relaciona uma forma a seu bem ou à suei perfeição. Como a forma que está em seu princípio, o "appetitus naturalis" é algo de nitidamente determinado: o corpo pesado inclina-se de maneira constante para baixo; isto está em sua natureza.

O "appetitus animalis" segue-se à forma apreendida no conhecimento: o animal vê sua prêsa e é levado - a atirar-se sôbre ela. Êste tipo de apetência distingue-se do precedente de muitas maneiras. Primeiro que tudo, não está continuamente em ato. Antes de perceber sua prêsa, o animal tem sòmente o poder de se lançar à sua busca. O apetite animal será, portanto, uma potência capaz de ser atuada. Por outro lado, esta potência deve ser distinguida das faculdades de conhecer: é o que se deve concluir da diversidade específica entre a atividade de conhecer, que é assimiladora e termina no sujeito, e a atividade de apetência que diz tendência, e tendência para um outro. Só faculdades distintas serão capazes de explicar atos tão diferentes. Notar-se-á, enfim, que o "apetite animal" não é, como o "apetite natural", limitado a uma só forma de ser. É capaz de tomar para si tôdas as formas que as potências cognitivas forem capazes de receber. Ainda mais, se consideramos apenas o apetite próprio às faculdades, deveremos dizer, que, enquanto o "apetite natural" de uma dada faculdade visa apenas o bem próprio desta mesma faculdade, o "apetite animal", que lhe corresponde, estende-se a todo bem do próprio sujeito. Pelo fato de comportar a atuação de uma potência, o "apetite animal" foi designado pela expressão, "apetite elícito", que é de uso corrente.

Casos particulares das faculdades. - Se agora aplicarmos a descrição estabelecida para o caso destas naturezas de ser que são

**as faculdades, deveremos dizer que: na faculdade de conhecer há sòmente um "apetite natural" que a ordena para seu objeto. Assim, por exemplo, na vista, há um apetite natural que a ordena para a côr; mas para a faculdade apetitiva correspondente, pode-se falar em dois apetites distintos: de um "apetite natural", sempre atual para o bem desta faculdade, e de um "apetite elícito" que, depois de um ato de conhecimento, determina-a para tal bem particular. Retomando nosso exemplo, diremos que o animal, antes de perceber sua presa, tem na potência visual um "apetite natural" para tôda a ordem do visível, e em sua afetividade um outro "apetite natural" para tudo o que pode preencher seu desejo. Em sua consciência sobrevém a imagem da prêsa cobiçada e a potência afetiva "elicita" êste ato de desejo que determina o processo da captura.**

**Apetite sensível e apetite intelectual: (Cf. Ia Pa. q. 80 a. 2). A distinção destas duas formas de apetite não apresenta dificuldade de princípio. Supõe sòmente bem estabelecida a especificidade respectiva das duas ordens do conhecimento sensível e do conhecimento intelectual. A partir disto, raciocina-se bem simplesmente. As potências apetitivas, sendo potências passivas, serão distinguidas conforme a diversidade dos princípios motores que as determinam. Ora, aqui êsses princípios são os atos de duas potências genèricamente diferentes, os sentidos de uma parte, e a inteligência de outra. Portanto, devem aqui existir duas espécies de potências apetitivas, as que se relacionam com o conhecimento sensível e as que correspondem ao conhecimento intelectual. É importante notar que o fato de ser apreendido pelo sentido ou pela inteligência não é, para o objeto desejado, uma circunstância puramente acidental. A razão ou o motivo de apetição é, nos dois casos, formalmente diferente: a afetividade sensível orientar-se-á tão sòmente a bens particulares, considerados como tais, enquanto o apetite intelectual, isto é, a vontade, visará sempre êstes bens particulares sob a razão universal de bem. Embora versem sôbre as mesmas coisas que estão fora da alma, as tendências voluntárias e as inclinações sensíveis não são especìficamente as mesmas, o que supõe que se distingam perfeitamente as faculdades.**

**Apetite concupiscível e apetite irascível: (Cf. Ia Pa, q. 81, a. 2). Abordando os problemas particulares do apetite sensível, S. Tomás é levado a estabelecer uma nova divisão de duas distintas faculdades desta ordem, divisão que terá sua importância moral. O princípio de discriminação invocado é o que conhecemos bem: onde existir razões de objeto especìficamente diferentes, devem-se**

**encontrar potências igualmente diferentes. Ora, nossa atividade sensível, à imitação da simples fôrça da natureza, pode ocupar-se de duas espécies de objetos ou de bens distintos: às vêzes, de bens simplesmente desejáveis, "bonum simpliciter" (ou de males simplesmente a fugir); às vêzes, de bens que me parecem difíceis a atingir "bonum arduum". No primeiro caso, opera o apetite concupiscível; no segundo, deve intervir uma outra potência, o apetite irascível.**

**Que o bem desejável nos apareça às vêzes como fácil e às vêzes como difícil de ser conquistado, é evidente por si. Mas, poder-se-ia perguntar, uma tal circunstância é suficiente para criar uma diferença específica de objetos e, portanto, da faculdade? Em favor desta diferença específica S. Tomás faz valer diversos argumentos. As paixões dos dois tipos parecem combater-se e enfraquecer-se mutuamente, o que insinua a exigência de uma distinção correspondente de potências.**

**Por outro lado, o que talvez seja mais decisivo, o apetite irascívél apelaria para outras faculdades de conhecer, diferentes das faculdades do apetite concupiscível: para desejar, ou para amar basta ter sensações ou imagens; enquanto que para se encolerizar é preciso, além disso, ter tomado consciência das relações abstratas atingíveis só pelos sentidos internos superiores, cogitativa e memória; o irascível, por outro lado, engaja mais a razão. Embora distinguindo duas faculdades de apetição, convêm não deixar de restabelecer uma certa unidade entre elas: as paixões originadas de uma e de outra encadeiam-se e carreiam-se mutuamente. Mais profundamente, devemos dizer que o concupiscível tem algo de mais fundamental, e que assim o irascível enraíza-se, de certo modo, nêle.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

### *18. OS ATOS DO APETITE SENSÍVEL.*

**Devem ser colocados nesta classe todos os atos de apetência que resultam imediatamente da apreensão sensível de um certo bem ou de um certo mal. Sendo orgânicas as faculdades que os "elicitam", tais atos são necessàriamente acompanhados de modificações corporais. Prevaleceu o uso de as denominar indiferentemente paixões, quer designem uma tendência ou um movimento de caráter ativo, quer uma afeição aparentemente passiva. S. Tomás distinguiu onze paixões características, divididas entre o apetite concupiscível e o apetite irascível. São elas na ordem teórica de sua gênese: o amor, que é a raiz de tôda a vida afetiva, o ódio, o desejo, a fuga, a esperança, o desespero, o mêdo, a audácia, a cólera, a alegria, a tristeza. Conforme o uso, deixamos à Moral o estudo detalhado de cada uma destas afeições da alma.**

---

## *19. A FACULDADE MOTORA*

**Cf. Aristóteles, De Anima, III, c. 9-11 e o Comentário de S. Tomás.**

**A questão da existência de uma faculdade especial, relativa ao movimento local dos viventes, parece ter preocupado sèriamente a Aristóteles. Os animais, ao menos alguns entre êles, deslocam-se de modo espontâneo. Isto é um fato. Mas não bastaria para explicá-lo recorrer às potências que já conhecemos?**

**A faculdade nutritiva, a mais elementar de tôdas, é evidentemente incapaz de explicar tais fenômenos. O movimento é dirigido por um fim e isto supõe a intervenção de atos psíquicos, como representações e desejos, que não são encontrados na planta que, efetivamente, permanece imóvel. A simples sensação é aqui igualmente ineficaz, pois não há animais que sentem e não se movem? Não se poderia dizer então, que é o intelecto, auxiliado pela imaginação e o desejo ou inclinação sensível, que está na origem dos processos de deslocação? De maneira incontestável, atingimos aquo os verdadeiros antecedentes dêste modo de atividade: tenho o pensamento de ir para tal lugar e o desejo de chegar até lá e, sob êste dúplice impulso, ponho-me a caminho. Mas que se observe bem que por si sós, a representação e o desejo não podem bastar. Sem dúvida é exigido o concurso dêstes dois elementos, mas, além disso, é necessário, para que eu me coloque em marcha, a intervenção de uma potência encarnada nos órgãos motores do corpo. O paralítico, no qual estas potências encontram-se como que prêsas, não se pode mover, seja qual fôr seu desejo de o fazer e sejam quais forem as imagens motores que possa evocar. Para se deslocar, pois, o animal deverá, sempre dirigido pelas potências superiores de conhecimento e apetência, pôr em funcionamento uma potência orgânica especial que, de modo imediato, provocará o movimento dos membros donde resultará a mudança de lugar.**

**Nesta análise, cujo interêsse não passará despercebido a ninguém, Aristóteles parece ter tido diretamente em vista os movimentos de deslocamento conscientes e diretamente imperados, seja pela vontade deliberada (sòmente no caso do homem), seja pelo psiquismo sensitivo (para todo animal). De modo corrente admitem os psicólogos a existência paralela de reflexos automáticos que acionam a potência motora sem a intervenção das faculdades**

**psíquicas superiores. Aqui seria o caso de se abrir todo um capítulo da psicologia do subconsciente que S. Tomás não escreveu e do qual conseqüentemente não temos nada a dizer.**

---

# O CONHECIMENTO INTELECTUAL. POSIÇÃO DO TRATADO DA INTELIGÊNCIA

## *1.INTRODUÇÃO*

**Acima da vida sensitiva encontra-se no homem um grau superior de vida: a vida intelectiva. Divide-se esta vida conforme as duas grandes correntes de atividade: a de conhecimento e a de apetência, às quais correspondem, respectivamente, as duas grandes faculdades espirituais, inteligência e vontade. Seremos assim levados a considerar sucessivamente os problemas da inteligência (cap. IV), os da vontade (cap. V) e, remontando ao principio radical comum destas faculdades, os problemas da alma intelectiva em si mesma.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

## *2. PRIMADO DA INTELIGÊNCIA.*

**Até aqui consideramos o conjunto dos fenômenos vitais pelos quais o homem está em comunidade com os viventes de grau inferior, as plantas e os animais. Com a vida intelectiva abordamos o plano da vida pròpriamente humana: "a operação própria do homem, enquanto homem, é fazer ato de inteligência" (Santo Tomás, Metaph. I, L.1, n.3) . Tentemos tomar consciência dêste fato comparando, sob seus aspectos gerais, o conhecimento intelectual (próprio do homem) com o conhecimento sensível (comum ao animal e ao homem) (cf. Cont. Gent., II, c. 66 e 67).**

**Em primeiro lugar é preciso dizer, segundo uma fórmula que volta sempre em S. Tomás, que a inteligência tem por objeto o universal, enquanto o sentido atinge sòmente o singular: "intellectus est universalium, sensus est particularium"; o que vejo com meus olhos é esta planta determinada e particular; minha inteligência, porém, começa por formar a noção geral de planta. Em segundo lugar, a inteligência capta objetos não sensíveis, como a idéia de verdade, por exemplo, ou a de Deus, enquanto o sentido não pode ultrapassar a percepção das propriedades corporais. A inteligência, além disso, é uma faculdade que pode, por reflexão, tomar consciência de si mesma e de sua atividade; o que não é dado ao sentido, ao menos em um mesmo grau. Poder-se-ia ainda acrescentar, comparando as atividades práticas que competem a cada um dêstes podêres, que enquanto uma atividade (a que depende da inteligência) é capaz de escolha, a outra (que se origina dos sentidos) é naturalmente determinada; assim, a andorinha constrói seu ninho sempre da mesma maneira.**

**Fundamentam-se as diferenças no fato de que a inteligência, que é a faculdade do ser, penetra até à essência mesma das coisas, enquanto os sentidos ficam nas particularidades exteriores. E, de qualquer maneira, é formalmente pela sua atividade intelectual que o homem é um animal dotado de razão: homo est animal rationale.**

**Se compararmos as operações espirituais da alma entre si, uma mesma constatação se evidencia. O ato da vontade, com efeito, sempre supõe um ato da faculdade intelectual que o precede e o informa e assim tem o conhecimento, por êste motivo, precedência sôbre a ação que, de certo modo, aparece como sua resultante. É o**

**que particularmente se manifesta no caso notável da visão beatífica, a qual só é amor em dependência de uma contemplação. Consciente dêste primado da inteligência, Aristóteles já havia proclamado a superioridade do conhecimento desinteressado, ou da "theoria", sôbre as atividades da vida prática.**

**Tudo isto converge para esta conclusão: a inteligência tem o primado sôbre as outras faculdades.**

---

### *3. SIGNIFICADO DA TEORIA PERIPATÉTICA DA INTELIGÊNCIA.*

**Como o conjunto de sua psicologia, manifesta-se a doutrina do conhecimento em Aristóteles como uma via média entre o sensualismo materialista, representado na antiguidade por Demócrito, e o intelectualismo extremo, iniciado por Platão. Eis como S. Tomás considera na Summa esta tomada de posição (S. Th. Ia Pa, q. 84, a. 1 e 6).**

**Para Demócrito, todos os nossos conhecimentos resultam da impressão que as partículas emanadas dos corpos causam em nossa alma; no fundo, equivale a dizer que a inteligência não se distingue dos sentidos. Para Platão, ao contrário, não sòmente a inteligência se manifesta como uma potência original, mas ainda se deve afirmar que é, em sua atividade, absolutamente independente de todo órgão corporal; de onde se segue que os dados desta faculdade procedem de uma fonte transcendente, pois o incorpóreo não pode ser afetado pelo corpóreo.**

**Entre êstes dois extremos, adota Aristóteles uma posição de conciliação assim caracterizada por S. Tomás: com Platão, admite Aristóteles que a inteligência é diferente dos sentidos; com Demócrito, que as operações da parte sensível da alma são causadas pela impressão dos corpos externos, não todavia como êste o queria, a saber, por um transporte de partículas. Quanto às operações da parte intelectual, é preciso dizer que exigem, para serem produzidas, o concurso simultâneo das sensações, nas quais estas operações encontram seu dado, e o concurso de uma potência espiritual ativa, o intelecto agente que tem por função abstrair do sensível o inteligível que, naquele, estava contido em potência. Teremos ocasião de voltar mais demoradamente a estas análises. Baste-nos aqui reter que a "via Aristotelis" era vista por S. Tomás como uma solução intermediária entre o sensualismo e o intelectualismo extremos.**

**De fato, aparecendo como ganha a causa da existência de um modo de conhecer superior às sensações, serão as filosofias do conhecimento de Aristóteles e S. Tomás antes uma reação contra o que o intelectualismo platônico parecia ter de excessivo. O fundo no qual se destaca nosso estudo será constituído principalmente pelas**

**doutrinas dêste intelectualismo vistas, em S. Tomás, através da adaptação feita por Agostinho, enquanto o sensualismo será visado secundariamente. Não se deve aqui esquecer que os mestres de outrora não podiam se referir a uma obra multiforme e abundante como hoje a dos psicólogos contemporâneos. Portanto, muita prudência nas comparações e nas aproximações.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

## *4. O ESTUDO DA INTELIGÊNCIA EM S. TOMÁS*

**Embora deva a Aristóteles sua inspiração primeira na filosofia do conhecimento, nem por isso deixa S. Tomás de precisar, aprofundar e completar seu pensamento. Mesmo suas exposições pessoais nos escritos teológicos são, ordinariamente, mais desenvolvidas e mais ricas que o simples comentário ao texto do De Anima. Interessa-nos, portanto, tomar como base de nosso estudo as exposições da Summa ou das Questões Disputadas, figurando o texto de Aristóteles sòmente a título de fonte.**

**Convirá também não esquecer as diferentes perspectivas do De Anima e dos escritos teológicos. Com a primeira destas obras estamos na filosofia da natureza. O estudo do conhecimento intelectual apresenta-se, neste caso, como o têrmo de uma lenta ascensão que vai das formas inferiores do psiquismo à atividade transcendente do pensamento; é só em último lugar que se chega ao problema de um "nous" puramente intelectual. Nos escritos teológicos, pelo contrário, a alma espiritual surge como um dado primeiro, não se manifestando tanto como a enteléquia suprema do mundo dos viventes, mas como um dos graus, o mais modesto em verdade, da hierarquia dos espíritos. Vista sob esta luz, aparece-nos a vida intelectiva iluminada, não mais sòmente pela vida sensitiva que a prepara, mas pela vida dos espíritos puros, anjos e Deus, que ela imita. Muitas das teses seguintes tomarão todo o seu significado nestas perspectivas superiores, princípios ao mesmo tempo de enriquecimento e de complicação.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

### *5. PLANO DO ESTUDO DA INTELIGÊNCIA.*

**Coloca-se, antes de tudo, o problema, precedentemente deixado de lado, do conhecimento em geral: o que é conhecer? E sôbre o que, metafìsicamente, se funda tal atividade (1)? No que concerne ao conhecimento intelectual humano, dever-se-á considerar sucessivamente seu objeto (2) e seu processo: êste é estudado antes na fase de formação do ato (3) e depois na sua fase perfectiva (4); em seguida, serão demarcadas as grandes etapas da vida da inteligência (5) . Certos objetos, enfim, que estão fora do objeto próprio de nossa inteligência, como o singular (6) , a própria alma e as substâncias separadas (7) , reclamarão um modo especial de conhecer. Assim, concluindo, seremos capazes de julgar a posição da doutrina do conhecimento intelectual em S. Tomás (8) . A exposição subdivide-se em oito secções:**

**1. Noção geral do conhecimento**
**2. O objeto da inteligência humana**
**3. A formação do conhecimento intelectual**
**4. A atividade da inteligência**
**5. O progresso do conhecimento intelectual**
**6. O conhecimento do singular**
**7. O conhecimento da alma por si mesma**

**8. Posição da teoria do conhecimento intelectual em S. Tomás.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

# NOÇÃO GERAL DO CONHECIMENTO

## *1. A AMPLITUDE ILIMITADA DO SER DOTADO DE CONHECIMENTO.*

**A primeira idéia que se pode fazer do conhecimento é a da abertura de um ser em relação aos outros. Abro os olhos e é todo um conjunto de objetos externos que se põe em comunhão comigo. Eu penso e um mundo de realidades diversas invade o campo de minha consciência. E esta extensão, esta projeção de meu ser para aquilo que não é êle, parece-me ter algo de indefinidamente renovável e de ilimitado. Vinte vêzes posso contemplar o mesmo quadro e ao infinito posso olhar tantos outros. Tratando-se do conhecimento intelectual, nada do que existe parece escapar às prêsas de minha percepção: sim, todo o ser é pensável, isto é, inteligível.**

**É diante de semelhantes constatações que se situará e se compreenderá a fórmula, tão freqüentemente repetida no peripatetismo, que a alma pelo conhecimento é, de certo modo, tôdas as coisas, sensíveis e inteligíveis (De Anima, III, 1. 13)**

***"Anima est quodammodo omnia sensibilia et intelligibilia".***

**Para S. Tomás, esta capacidade de assimilar as coisas distingue formalmente os que conhecem dos que não conhecem. Testemunha-o êste texto da Summa:**

***"... devemos considerar que os sêres dotados de conhecimento distinguem-se dos que não o são, no sentido em que êstes têm apenas a sua forma própria, ao passo que àqueles é natural poderem conter em si também a forma de outro ser, pois, a espécie do objeto conhecido está no cognoscente. Por onde é manifesto que a natureza do ser que não conhece é mais restrita e limitada; ao passo que a dos que são dotados de conhecimento tem maior amplitude e extensão; e por isso diz o***

***Filósofo no III De Anima que a alma é de certo modo tudo".***

**Ia Pa, q. 14, a. 1**

**Vê-se, por êste texto, que a diferença de amplitude dos sêres dotados de conhecimento é relativa à posse ou à recepção das formas: um ser tem sua forma específica mas pode ter também, como sujeito cognoscente, a forma específica dos outros. S. Tomás precisará, todavia, que o modo como êstes dois tipos de formas existem no sujeito não é o mesmo. Voltaremos ainda a êste assunto.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

## *2. A IDENTIDADE ENTRE A INTELIGÊNCIA E O INTELIGÍVEL NO ATO DO CONHECIMENTO.*

**Os sêres que conhecem podem, pois, ser ou tornar-se tôdas as coisas. 0 que exatamente será preciso entender por isso? Que no têrmo do processo de conhecimento o sujeito que conhece faz-se um com as coisas que conhece. Visto sob êste prisma, o conhecimento manifesta-se sob o aspecto de uma certa identificação do sujeito e do objeto. Tal concepção encontra-se em diversos lugares no "De Anima:" o ato do sensível e do que sente são um só e mesmo ato "(III, c. 2, 425 b 26); "existe um intelecto que é tal como a matéria, porque se faz todos os inteligíveis" (III, c. 5, 430 a 13) ; "acrescentemos que a alma é, em um sentido, tôdas as coisas" (III, c. 8, 431 b 21). S. Tomás explicará esta doutrina com o adágio tantas vêzes repetido: "Intellectus in actu est intellectum in actu."**

**Para penetrar no sentido de tais fórmulas, seria conveniente se colocar na linha da velha teoria imaginada por Empédocles para explicar o conhecimento: o semelhante, dizia êle, é conhecido pelo semelhante. No seu pensamento, isto significava que os elementos exteriores, a água, o ar, a terra e o fogo eram conhecidos respectivamente pela água, pelo ar, pela terra e pelo fogo, e a mistura dêsses elementos constituía o órgão perceptivo. Aristóteles abandona evidentemente o que esta teoria tinha de grosseiro. Os elementos não estão por si mesmos nos sentidos, mas somente pelas suas representações. Além disso, precisa melhor Aristóteles, antes de conhecer, a faculdade não contém de nenhum modo em ato seu objeto: a "forma inteligível" não está em potência no intelecto, a alma é primitivamente como um quadro sôbre o qual não há nada escrito: "sicut tabula rasa". A entrada do inteligível só se produz no momento do ato e só então é verdadeiramente certo dizer-se que o intelecto (em ato) é o inteligível (em ato). Nesta perspectiva, a expressão em causa tem uma significação de um lado negativa: o intelecto (em potência) não é o inteligível; e positiva: o intelecto identifica-se com o inteligível quando o intelecto está em ato. A afirmação precedente se esclarece ainda de outro modo. Estudando o movimento nos "físicos", o Estagirita tinha concluído que para o motor e para o movido há um só e mesmo ato, e que êste ato único encontra-se, como em seu sujeito, no que é movido. Aplicando à sensação esta lei geral, conclui Aristóteles (De Anima, III, c. 2, 425 b**

**25 ss.) que o sensível e o senciente têm um ato comum subjetivado no senciente. O mesmo vale dizer para a intelecção na qual se unificam a inteligência e o inteligível; a identificação dêstes dois têrmos é então muito mais profunda.**

**Perguntou-se se esta identificação do sujeito e do objeto deveria ser entendida como sendo do ato primeiro, (informação pela "species quo"), ou do ato segundo, (informação pela "species quod). Aristóteles, que não fêz distinção de "species", não colocou a questão. Mas pode-se por êle responder que a identificação realiza-se proporcionalmente nos dois estádios do ato intelectual. Desde que a semelhança exterior é recebida, há uma certa união do sujeito e do objeto; mas esta só atinge sua perfeição quando o conhecimento está terminado.**

**A identificação do sentido e do objeto encontra-se nos diversos graus dos sêres dotados de conhecimento. Afirma-o S. Tomás diversas vêzes (I Sent. a. 35, q. 1, a. 1, ad 3; I, q. 87, a. 1, ad 3). O modo de união é proporcional a cada caso.**

**Em Deus (cf. Ia Pa, q. 14, a. 2) a união realizada é máxima. Sob nenhum aspecto há distinção real do cognoscente e do conhecido, e estando a divina essência imediatamente presente a si mesma, não há necessidade de nenhuma semelhança para informar a inteligência; a identidade realizada é substancial e absoluta: "pelo fato de em Deus não existir potência alguma e de ser ato puro, segue-se que nêle inteligência e inteligível são idênticos sob todos os pontos de vista... omnibus modis".**

**Se o cognoscente e o conhecido, mesmo que distintos realmente, estiverem, contudo, do ponto de vista objetivo, presentes imediatamente um ao outro, não é necessário, também nesse caso, uma semelhança para realizar a união; basta aqui a informação direta da potência considerada. Há então identificação por união imediata de duas entidades preexistentes. É o que se realiza na visão beatífica, ou quanto à "species quo", no conhecimento do espírito puro por si mesmo.**

**Enfim, no grau inferior encontra-se o intelecto humano que, não podendo ser imediatamente informado pela essência dos objetos inferiores, deve, para conhecê-los, receber antes suas semelhanças. Aqui ainda pode-se falar de identidade do cognoscente e do**

**conhecido, mas segundo um modo evidentemente menos perfeito.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

### *3. A RECEPÇÃO IMATERIAL DAS FORMAS.*

**Uma comparação com a ordem das realidades físicas permitir-nos-á compreender melhor o modo desta identificação. Dissemos que o ser que conhece distingue-se do que não conhece pelo fato de poder possuir, além de sua própria forma, a das outras coisas. De que informação, ou de que recepção de forma se trata aqui? Não pode ser, evidentemente, uma recepção de forma como a que se realiza no caso do ser físico: "non est idem modus quo formae recipiuntur in intellectu possibili et in materia" (cf. De Veritate, q. 2, a. 2). Assim devemos dizer que há dois modos bem distintos de recepção das formas:**

**- Recepção subjetiva ou entitativa. O ser natural é essencialmente constituído por uma forma substancial que u'a matéria recebe, a título de sujeito, como que lhe pertencendo "ut suam". Nesta unificação, cada um dos têrmos, matéria e forma, permanece aquilo que é e com o outro compõe-se para constituir um terceiro têrmo, a**

**matéria informada, que é o "eris naturae".**

**- Recepção objetiva ou intencional. No caso da recepção de uma forma conhecida pelo sujeito que conhece, sucede de outro modo. A forma conhecida não é recebida pelo sujeito cognoscente como sua, "ut suam", mas como pertencendo a um outro, "ut forma rei alterius"; assim é antes o sujeito que se torna o objeto, a êle identificando-se sem que haja constituição de um terceiro têrmo. No plano do conhecimento, a união é, portanto, mais íntima,**

**permanecendo aliás cada um dos têrmos perfeitamente distinto no plano ontológico. Fala-se então de união objetiva ou intencional para significar que ela se produz na ordem da representação e não na da recepção física das formas.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

## *4. A IMATERIALIDADE, CONDIÇÃO FUNDAMENTAL DO CONHECIMENTO.*

**Esforcemo-nos por penetrar mais profundamente na natureza do ser que conhece. Se compararmos os dois modos precedentes de recepção das formas, seremos levados a dizer que: enquanto na recepção subjetiva há como que um encerramento da forma pelo sujeito que lhe confere assim um ser determinado, "esse determinatum", na recepção objetiva nada de semelhante se produz, o que faz com que a forma não receba "esse determinatum". Ora, é um princípio geral em hilemorfismo que a forma é encerrada ou determinada pela matéria: "coarctatio formae est per materiam". Segue-se que, para um sujeito estar em condições de receber uma forma sem a encerrar em seus limites ou sem a determinar, é necessário que seja imaterial. Donde se conclui que a imaterialidade é para uma coisa aquilo que a situa no nível do conhecimento:**

***"Patet igitur immaterialitas alicujus rei est ratio quod sit cognoscitiva".***

**S. Th. Ia Pa, q. 14, a. 1**

**O que se deve entender aqui por imaterialidade? Não certamente a simples carência de matéria física, pois neste caso os anjos que, como Deus, não têm matéria física alguma, estariam no mesmo nível noético que Êle. Imaterialidade é aqui co-extensiva a não-potencialidade: assim, por esta expresão afasta-se tudo o que é**

**imperfeição no ser. Se, todavia, preferimos falar aqui de imaterialidade, é porque a inteligência humana, elevando-se no conhecimento por abstração da matéria, faz com que a escala de elevação dos sêres no conhecimento apareça, ao nosso ponto de vista, na linha dessa noção.**

**Outra precisão: o têrmo imaterialidade não tem aqui uma significação puramente negativa, designa também uma perfeição de ser. Assim S. Tomás, em diversas passagens, liga a intelectualidade à atualidade: "tôda coisa é inteligível pelo fato de estar em ato (Ia Pa, q. 12 a. 1)... conforme o modo de ser de seu ato (Ia Pa, p. 14, a. 12) ". Tais fórmulas apenas retomam, sob um modo positivo, a verdade precedente. Dizer que um ser é inteligível na medida em que é imaterial ou pelo fato de estar em ato é, no fundo, a mesma coisa.**

**Convém acrescentar, enfim, que a imaterialidade, de que se trata aqui, concerne tanto ao sujeito como ao objeto do conhecimento: quanto mais um ser é imaterial ou em ato, tanto mais é inteligível e, correlativamente, mais é elevado na hierarquia das inteligências. Uma restrição, todavia, se impõe, pois é claro que nos graus inferiores da escala dos sêres encontramos muitos objetos de conhecimento, e que, semelhantemente, entidades puramente espirituais, tais como a vontade, não conhecem. Outras condições portanto impõem-se para o sujeito.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

## *5. O SER E A EXISTÊNCIA INTENCIONAL*

**As análises precedentes levam a uma outra conclusão. Para cada coisa há dois modos de existir, ou dois "esse" absolutamente diferentes: o "esse" simples, às vêzes qualificado de "entitativo", designa a existência mesma da coisa na realidade; e o "esse" intencional, o qual significa a coisa enquanto é conhecida, ou sua existência de objeto; pelo conhecimento a coisa vem existir em mim, mas de modo diferente, isto é, diferente do modo como existe em si.**

**O "intencional", nesta doutrina, designa tudo o que é conhecido, considerado como tal; o objeto conhecido, no pensamento, será assim significado pela expressão "intentio intellecta"; fala-se equivalentemente para o ser conhecido em "esse objetivo". -É essencial observar que para S. Tomás a intencionalidade, da qual aqui se trata, não corresponde a nenhuma tendência ativa para o objeto. Deve ser, pois, cuidadosamente distinguida da intencionalidade voluntária que, esta sim, implica uma inclinação efetiva: a ordem da realidade do conhecimento tem um significado puramente representativo e de modo algum dinâmico.**

**Por êste ponto, e graças à introdução desta categoria de intencional, distinguem-se no mundo do ser duas grandes ordens: a do chamado ser "entitativo", que corresponde à existência pura e simples das coisas e, como que duplicando-a, a do ser intencional ou do ser enquanto conhecido. Assim aparece, explica-nos Cajetano, "que testemunho de incultura dão aquêles que, tratando do sentido e do sensível, da inteligência e do inteligível, julgam-nos como coisas diferentes. Aprende, pois, continua o douto autor, a elevar mais teu espírito e a penetrar em uma outra ordem de coisas" (Comm. in Iam Part. q. 14, a. 1, VII).**

**Que podem, pois, tais considerações representar às vistas do psicólogo moderno? Elas nos conduzem evidentemente para bem longe das observações detalhadas e minuciosas que enchem as páginas de nossos atuais tratados. Na realidade, engajamo-nos aqui no plano da resolução metafísica. Tôda experiência, sabemos, não é excluída: parte-se do fato do conhecimento tal qual nos é dado; mas êste fato é apenas considerado segundo seus aspectos mais comuns e conforme os princípios de uma metafísica geral do ser, especialmente do ser físico que serve aqui de ponto de referência.**

**Os resultados obtidos poderão parecer bastante desprovidos de interêsse para quem pretenda não ir além do plano da observação positiva. Mas desde que se queira ir mais a fundo, desde que sobretudo se tente, com as fracas possibilidades de nossa inteligência de homem, penetrar no mundo dos espíritos, o nosso, que nos é em parte oculto, o dos anjos e de Deus que nos são inteiramente escondidos, então parece que só as generalidades de uma autêntica metafísica do conhecimento são capazes de assegurar uma base às transposições que se impõem.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

# O OBJETO DA INTELIGÊNCIA HUMANA

## *1. INTRODUÇÃO*

**Uma potência no aristotelismo é especificada, e portanto definida, pelo seu objeto. Mas como há diversos gêneros de objetos, importa que fixemos de que gênero se vai tratar.**

**A escolástica anota continuamente uma primeira distinção: a do objeto material (a coisa exterior conhecida em sua realidade total), e a do objeto formal (o aspecto preciso visado nesta coisa pela potência). S. Tomás, por sua vez, não contesta de modo algum a legitimidade desta distinção. De ordinário nada diz a respeito. Para êle o objeto é normalmente o objeto formal.**

**Se agora nos referirmos ao texto fundamental do De Anima (II, c. 6), convirá distinguir, com respeito às potências, três espécies de objetos:**

**- o objeto próprio: o que é atingido imediatamente e por si, "primo et per se", pela potência: a côr, por exemplo, para a vista, o som para o ouvido: diante dêste objeto uma potência não pode falhar, encontrando-se em condições normais de percepção.**

**- o objeto**

**comum: o que é atingido por diferentes potências, pertencendo sempre a um mesmo gênero de objetos; assim, para Aristóteles, o movimento, o repouso, o número, a figura, o tamanho, constituem o grupo dos sensíveis comuns; como há no homem só uma faculdade intelectual, só se pode, nêste nível, falar de objeto comum relativamente a inteligências de graus diversos, divina, angélica e humana.**

**- o objeto acidental: o que apenas indiretamente é atingido pela potência, enquanto associado a seu objeto próprio: é acidental para minha vista que o objeto branco**

**que avança para mim seja o filho de Diares.**

**- na doutrina da inteligência, ao lado de seu objeto próprio, deve-se ainda tratar de seu objeto adequado ou extensivo: é aquêle que corresponde a tôdas as virtualidades desta faculdade, as quais só incompletamente podem ser determinadas pelo seu objeto próprio; pràticamente será o objeto comum, considerado sob o aspecto mediante o qual preenche tôda a capacidade de uma inteligência dada.**

**A teoria do conhecimento apresenta-se no aristotelismo como uma reação contra o intelectualismo da filosofia das idéias: por isso será necessário, antes de tudo, considerar a reação no sentido do empirismo: com isto estaremos em condições de assinalar à inteligência seu objeto próprio, a "quididade" das coisas sensíveis.**

**Esta volta para um intelectualismo mais concreto, mas também mais limitado, colocará um nôvo problema. Se a inteligência encontra no mundo corpóreo seu objeto próprio, não será necessário lhe interditar tudo o que está acima dêste mundo, os espíritos puros e o próprio Deus? E se admitirmos que estas realidades são também atingidas, resta explicar como isso é possível. Com isso será precisado o que se deve entender por objeto adequado da inteligência humana.**

**Mas, até onde se estende êste poder de nossa inteligência? No cume do mundo dos objetos encontra-se o supremo inteligível, a essência divina. A inteligência criada estará em condições de captar diretamente êste objeto? Sendo a resposta afirmativa, como conceber esta capacidade do divino? É o problema especial da visão de Deus, problema que se coloca antes para o teológo, mas, como filósofos, ser-nos-á proveitoso considerar certos aspectos dêle.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

# O OBJETO PRÓPRIO DA INTELIGÊNCIA HUMANA

## *1. DISCUSSÃO DAS TEORIAS ANTECEDENTES.*

**Para se pôr a caminho da definição do objeto próprio da inteligência humana, não se pode fazer melhor que seguir a marcha progressiva dos artigos pelos quais, na Summa, S. Tomás chega a esta definição (Ia Pa, q. 84, a. 1-8). "Como a alma unida a um corpo, pergunta êle nesta questão, pode conhecer as realidades corporais que estão abaixo dela?".**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

## *2. A ALMA, PELA SUA INTELIGÊNCIA, CONHECE OS CORPOS (A. 1).*

**Neste primeiro artigo, S. Tomás institui uma discussão geral da tese platônica. Tendo em vista escapar do materialismo mobilista de Heráclito, que comprometia a verdade de todo o conhecimento, dera Platão, por objeto às ciências, realidades imóveis e separadas; daqui se seguia que o conhecimento intelectual não se referia de modo algum às coisas percebidas pelos sentidos.**

**Esta doutrina tem um duplo inconveniente: torna vã tôda ciência da natureza. Chega a esta conseqüência absurda que, para se tomar consciência das coisas que nos são manifestas, recorre-se a sêres que diferem delas substancialmente. O êrro de Platão fundamenta-se no fato de não ter podido compreender que as coisas têm um modo de existir diferente no espírito e na realidade: universal e imaterial no primeiro caso, particular e material no segundo.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

### *3. A ALMA NÃO CONHECE O CORPO PELA SUA PRÓPRIA ESSÊNCIA (A.2).*

**Outras hipóteses podem ser formuladas. Assim, não conheceremos as coisas corporais percebendo-nos a nós mesmos, como Deus conhece tôdas as coisas na sua essência? Os antigos naturalistas tinham dado uma forma materialista a esta teoria: o semelhante é conhecido pelo semelhante, o fogo exterior pelo fogo que está em nós, etc. Esta explicação evidentemente não se sustenta, pois, entre outras razões, o conhecimento só pode supor na alma uma presença imaterial das coisas. Na realidade, só a inteligência divina conhece as coisas pela sua essência, per essentiam; as inteligências inferiores, humanas ou angélicas, podem captá-las sòmente por meio de uma semelhança, ou per similitudinem.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

### *4. A ALMA NÃO CONHECE AS COISAS POR IDÉIAS INFUSAS OU INATAS (A. 3).*

**Poder-se-ia ainda imaginar que estas semelhanças, de que necessita a alma para conhecer outras coisas, ou foram-lhe originàriamente comunicadas, ou as tem por um privilégio da natureza. Não pode ser assim, pois então deveríamos ter um conhecimento sempre atual, o que evidentemente não se dá. Dizer com Platão que esta não-atuação de formas que possuímos deva-se ao impedimento de nosso corpo, só nos lança em outra dificuldade: como se explica que uma união, que é segundo a natureza (a da alma e do corpo), possa impedir o exercício de uma atividade fundada, também ela, na natureza (o conhecimento das "species" naturalmente presentes à alma)?**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

## *5. A ALMA NÃO PODE CONHECER POR MEIO DE "SPECIES" VINDO DE FORMAS SEPARADAS (A.4).*

**Ainda uma vez nos encontramos diante de uma tese de Platão mas sob a forma que lhe vestiu Avicena. As formas separadas não teriam existência independente, o que é pouco inteligível, mas preexistem em inteligências superiores; estas as comunicam ao intelecto agente de onde, no momento conveniente, informam o intelecto possível. As dificuldades relativas à existência separada das idéias seriam assim resolvidas. Mas com essa teoria permanece não justificada a união da alma e do corpo. Se o corpo não tem por função superior fazer chegar até nós as semelhanças das coisas, êle não tem mais razão de ser.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

### *6. EM QUE SENTIDO A ALMA CONHECE NAS "RAZÕES ETERNAS" (A. 5).*

**Aqui S. Tomás se interroga sôbre o valor da adaptação feita por Agostinho às concepções de Platão. este é um ponto sôbre o qual só podemos dar razão ao intérprete cristão da teoria das idéias; colocando-as em Deus, corta de um só golpe tôdas as dificuldades que sua existência separada apresenta. Mas pode-se com êle afirmar que conhecemos as coisas por meio dessas "razões" que eternamente apresentam as coisas ao pensamento criador? Uma feliz distinção permitirá a S. Tomás, sem em nada comprometer sua própria doutrina, entrar em acôrdo com o doutor de Hipona. Conhecer uma coisa "em outro" pode ser tomado em dois sentidos: como "em um objeto conhecido", o que é impossível aqui e como "em um princípio de conhecimento", não sendo nossa luz intelectual mais que a semelhança participada desta luz incriada na qual estão contidas as tais razões. Isto não impede que, para se dar o conhecimento, sejam requeridas, a mais, semelhanças extraídas das coisas sensíveis. Aristóteles e Santo Agostinho encontram-se assim de acôrdo.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

### *7. CONCLUSÃO: NOSSO CONHECIMENTO INTELECTUAL PROCEDE DAS COISAS SENSÍVEIS. (A. 6, 7, 8)*

**Uma vez que a teoria platônica, como aliás o sensualismo de Demócrito, chocam-se contra tôda espécie de incompatibilidades, uma só via permanece aberta, a dêste intelectualismo fundado sôbre o conhecimento sensível que constitui a "via media" de Aristóteles. Nosso conhecimento intelectual vem inteiramente dos sentidos: o objeto próprio dêste conhecimento, concluir-se-á, é a natureza ou a "qüididade" das coisas sensíveis.**

**Seria preciso poder seguir mais de perto as discussões que precedem, como seria bom também analisar os artigos 7 e 8, onde a solidariedade de nossos dois modos de conhecer encontra-se bem ressaltada por observações muito importantes, tais como o efeito das lesões orgânicas sôbre o pensamento, a necessidade das imagens para a vida intelectual, para que se possa estar em condições de apreciar todo o cabedal de experiência e de reflexão que fundamenta a solução aqui proposta. Aqui ainda o laconismo das fórmulas e a aridez de certas exposições de nossos mestres não nos devem enganar.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

## *8. DEFINIÇÃO DO OBJETO PRÓPRIO DA INTELIGÊNCIA HUMANA. CARÁTER DÊSTE OBJETO PRÓPRIO.*

**Do que precede resulta que o objeto próprio do intelecto humano, que está unido a um corpo, é a qüididade ou a natureza existente na coisa corpórea:**

***"intellectus autem humani qui est conjunctum corpori proprium objectum est quidditas, sive natura, in materia corporali existens"***

**a. 7**

**Inúmeros textos fazem eco a êste: "o objeto próprio da inteligência é a qüididade da coisa, a qual não está separada das coisas, como pretenderam os platônicos" (De Anima, III, I. 8, n. 717) ; "o objeto de nossa inteligência em nosso estado presente é a qüididade da coisa material" (Ia Pa, q. 85, a. 8) etc . . .**

**O que se deve entender exatamente por êsse têrmo "qüididade"?**

**Etimològicamente quidditas designa a concepção formada para responder à questão quid: o que é? É tal coisa: quidditas. A qüididade designa portanto a natureza profunda de uma coisa, sua essência, o que faz com que um ser seja tal. Enquanto os sentidos**

**não percebem além dos acidentes exteriores, a inteligência vai até ao ser da coisa. Notar-se-á que as propriedades, os modos e os acidentes diversos de um ser podem, em si mesmos, ser concebidos pela inteligência como essências, ou a modo de "qüididade". Mas, de per si a inteligência é feita para captar antes a essência das coisas.**

**Esta "qüididade", que constitui o objeto próprio da inteligência humana, designa a natureza abstrata da coisa, isto é, a natureza considerada independentemente de tudo o que a singulariza ou a individua. É próprio da inteligência humana, com efeito, "conhecer a forma existente, em verdade, na matéria corporal, mas não enquanto está em tal matéria. Ora, conhecer o que está na matéria individual, mas não enquanto está em tal matéria, é abstrair a forma da matéria individual que as imagens representam".**

**Liberta do que a torna singular, a "qüididade" deve ser considerada como universal. Assim, contràriamente aos sentidos que não atingem além das realidades singulares, pode a inteligência ser definida como a faculdade do universal.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

### *9. COMPARAÇÃO COM O OBJETO PRÓPRIO DAS OUTRAS INTELIGÊNCIAS.*

**A doutrina precedente se esclarece singularmente se colocada em relação com a doutrina do objeto próprio das outras potências de conhecer, sensíveis ou espirituais; o que S. Tomás fêz diversas vêzes (cf. Ia Pa, q. 12, a. 4; q. 85, a. 1). Assim:**

**- No grau mais inferior da escala está o sentido que é uma potência ligada a um órgão corporal; seu objeto próprio é a forma enquanto existente na matéria corporal: "forma prout in materia corporali exsistit".**

**- Acima, situa-se a inteligência humana que tem por objeto a forma existente na matéria corporal, mas não enquanto está em tal**

**matéria: "forma, in materia quidem corporali existens, non tamen prout est in tali materia".**

**- Vem, a seguir, a inteligência angélica, esta, totalmente desligada da matéria; seu objeto próprio é, paralelamente, a forma subsistente sem matéria: "forma, sine materia subsistens".**

**- Enfim, no cume, encontra-se a inteligência divina, que é idêntica ao próprio ser subsistente de Deus, e que só ela tem êste ser como objeto próprio: "cognoscere ipsum esse**

**subsistens est connaturale soli intelectui divino".**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

# O OBJETO ADEQUADO DA INTELIGÊNCIA HUMANA

### *1. INTRODUÇÃO.*

**Se nossa inteligência se encontrasse estritamente limitada a seu objeto próprio, nada poderia conhecer além da essência das coisas materiais, assim como a vista só pode perceber a extensão colorida. Mas, fundamentalmente, nossa alma, que é espiritual, tem uma abertura ilimitada. A experiência, aliás, testemunha que temos um certo conhecimento de coisas que estão fora do objeto em questão: atingimos assim o singular e, em uma ordem superior, especulamos sôbre as substâncias separadas. Nem tôdas as possibilidades de nossa inteligência encontram-se, portanto, determinadas por seu objeto próprio e deve levar-se em consideração, para ela, um objeto mais compreensivo, objeto adequado, isto é, que corresponda à abertura total da potência.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

## *2. O OBJETO ADEQUADO DA INTELIGÊNCIA HUMANA É O SER CONSIDERADO EM TÔDA A SUA AMPLITUDE.*

**Esta tese já foi demonstrada em Metafísica. Basta-nos aqui lembrar que sua conclusão deriva principalmente da análise do juízo, que nos manifesta que o ser é o que, por primeiro, se atinge nas coisas; "esta coisa que eu percebo é": tal é a primeira constatação da inteligência.**

**Ora, somos levados a reconhecer que o ser assim atingido não é limitativamente tal ser ou tal gênero de ser; não importa qual, fala-se simplesmente do ser, de tudo o que pode ser compreendido nesta noção. Por isso, o ser real ou o ser de razão, o ser atual ou o ser possível, o ser natural ou o ser sobrenatural estão, de si, incluídos no campo de nossa inteligência, como também de qualquer outra inteligência, porque a inteligência manifesta-se como a faculdade do ser.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

### *3. ENTRETANTO A INTELIGÊNCIA HUMANA NÃO ATINGE DA MESMA MANEIRA O QUE PERTENCE E O QUE NÃO PERTENCE A SEU OBJETO PRÓPRIO.*

**Uma dificuldade aqui se coloca: para que, com efeito, reconhecer um objeto especial à nossa inteligência, se esta faculdade é efetivamente capaz de se estender além do mesmo?**

**É preciso responder que só a "qüididade" das coisas sensíveis, isto é, o objeto próprio, é apreendida diretamente em sua natureza específica. As outras coisas são atingidas só mediatamente ou por intermédio do objeto próprio, ou então de modo relativo, ou por analogia, quando se trata de realidades transcendentes.**

**Segue-se que, sempre aberta a todo o ser, nossa inteligência é especificada, em seu modo de atividade, pelo conhecimento das essências materiais. O imaterial só pode assim ser representado a partir da concepção que formamos dos corpos, condição evidentemente muito inferior para um espírito e que nos situa, gosta S. Tomás de o repetir, no último degrau da escala das inteligências.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

### *4. COROLÁRIO: UNIDADE DA FACULDADE INTELECTUAL.*

**Em razão de sua amplitude ilimitada, a inteligência não precisará, como o sentido, ser dividida em várias potências: a noção de ser envolve e domina tôdas as distinções de objetos. Certas diversidades nas denominações não devem portanto nos enganar. Assim:**

**- A razão (inteligência discursiva) não é realmente distinta da inteligência (inteligência intuitiva), comparando-se o ato da razão com o ato da inteligência como o movimento ao repouso, os quais devem ser relacionados a uma mesma potência (Ia Pa, q. 79, a. 8).**

**- O intelecto prático (faculdade diretora da ação) não é realmente distinto do intelecto especulativo**

**(faculdade do conhecimento puro) pois o que se relaciona apenas acidentalmente ao objeto de uma potência não é princípio de diversidade para esta potência; ora, é acidental ao objeto da inteligência o fato de ser ordenado à operação (la Pa, q. 79, a. 2) .**

**- Pelo mesmo motivo não se admitirá, com S. Tomás, a existência de uma memória intelectual realmente distinta da inteligência, pois a "razão do passado", que caracteriza a memória, é acidental com relação ao objeto da inteligência; esta**

**faculdade, como simples potência, basta portanto à conservação e à reprodução das "species" (Ia Pa, q. 79, a. 6).**

**Só subsistirá, como realmente separada, a dupla intelecto agente - intelecto passivo, não estando aqui a distinção em dependência do próprio objeto, mas do comportamento ativo ou passivo da potência (Ia Pa, q. 79, a. 7).**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

# A INTELIGÊNCIA HUMANA E A VISÃO DE DEUS

## *1. POSIÇÃO DO PROBLEMA.*

**É possível ver a Deus? A inteligência humana é, pois, aberta à totalidade do ser. Segue-se daí que possa ter um conhecimento direto e :mediato do ser divino? Este, certamente, estando perfeitamente em ato, é absoltamente inteligível. Impõe-se, por outro lado que haja uma certa proporção entre a potência e seu objeto. E aqui o objeto é evidentemente infinito, enquanto a potência, que pertence à ordem do ser criado, é evidentemente limitada (cf. Ia Pa, q. 12, a. 1, obj. 4)**

***"sendo o conhecido a perfeição do cognoscente, é necessário que haja entre êsses dois têrmos uma certa proporção; ora, não há nenhuma proporção entre o intelecto criado e Deus, estando ambos separados por uma infinita distância; é portanto impossível que o intelecto***

*criado tenha a visão da essência divina".*

**Certamente não há nenhuma objeção de princípio a que uma inteligência limitada obtenha um certo conhecimento da essência do ser divino a partir de seus efeitos criados. Mas o que parece ir além das possibilidades de uma tal inteligência, é ter desta essência uma visão direta e imediata, facial, como se diz. Em sentido contrário está a afirmação da fé cristã que atesta ser uma tal visão o têrmo mesmo da vida humana.**

**Assim está colocado o problema da possibilidade da visão da essência divina, problema eminentemente teológico, mas que igualmente interessa ao filósofo no que concerne à determinação dos limites naturais da inteligência humana. Pode a razão estabelecer esta possibilidade afirmada pela fé? Tal é a questão que se nos coloca.**

**Doutrina de S. Tomás. O Doutor angélico expôs seu pensamento em diversos textos célebres nos quais, para justificar a possibilidade da visão, funda-se na existência em nós de um desejo de ver a Deus em sua essência (cf. particularmente: Cont. Gent. IV, c. 25; Comp. Theol., c. 104-105; Ia. IIae q. 3, a. 8; S. Th. Ia Pa, q. 12, a. 1) . Eis o esquema dêste famoso argumento:**

**- há no homem um desejo natural de conhecer a causa quando descobre um certo efeito, e tendo a inteligência sido feita para ir até à essência das**

**coisas, êste desejo dirige-se até ao conhecimento da essência da causa;**

**- se, portanto, frente aos efeitos criados, captássemos de Deus apenas sua existência, restaria vão o desejo natural que temos de conhecê-Lo como causa. Ora, isto não pode ser admitido: é preciso, pois, que nossa inteligência seja radicalmente capaz da visão de Deus. Eis o argumento na formulação mais concisa da Prima Pars (q. 12, a. 1)**

***"Inest enim homini naturale desiderium cognoscendi causam, cum intuetur effecutm; et ex hoc admiratio in hominibus consurgit. Si igitur intellectus rationalis creaturae pertingere non possit ad primam causam rerum, remanebit inane desiderium naturae".***

**Superficialmente considerados, textos como êstes levariam a crer que para S. Tomás a visão da essência de Deus não sòmente é possível para um intelecto criado, mas lhe é conatural, respondendo a uma inclinação positiva de nosso ser. Assim teríamos, segundo nossas próprias possibilidades, o poder de ver a Deus. Uma tal exegese esbate-se contra dificuldades bem graves. Além da dificuldade precedente da infinita distância entre a potência e o objeto, encontra as afirmações categóricas da fé: nossa elevação ao sobrenatural e à visão beatífica é um efeito não da natureza mas da graça. Só o intelecto divino é proporcional, de si, ao próprio ser subsistente. Assim, poderá S. Tomás concluir em têrmos aparentemente opostos aos precedentes: (Ia Pa, q. 12, a. 4)**

***"Relinquitur ergo quod congnoscere ipsum esse divinum sit connaturale soli intelectui divino, et quod sit supra facultatem naturalem cujuslibet intellecti creati . . . Non igitur potest intellectus creatus Deum per essentiam videre, nisi in quantum Deus per suam gratiam se intellectui creato conjungit, ut intelligibile ab ipso".***

**Impõe-se, evidentemente, uma melhor colocação do sentido exato do argumento do desejo natural.**

## *2. SIGNIFICAÇÃO DO DESEJO NATURAL DE VER A DEUS.*

**Sôbre esta questão cf. A. Gardeil, La structure de l'âme et l'expérience mystique, t. I, p. 268-348.**

**Para um certo número de teólogos, à frente dos quais é habitualmente colocado Scoto, a visão de Deus seria, de algum modo, positivamente exigida pela nossa natureza. Certamente, e como não o reconhecer, visto que os meios para atingir êsse fim nos faltam e a graça é necessária. Mas poder-se-ia falar de uma inclinação natural inata, embora ineficaz, ao sobrenatural. Uma tal concepção é certamente estranha a S. Tomás que, falando do desejo natural, nunca entendeu fôsse êle uma inclinação de natureza ou um apetite inato. Um tal apetite nada mais é que a expressão das virtualidades efetivas de uma natureza: dizer que se tem um apetite inato da visão da Deus, é pretender que a visão de Deus nos seja conatural. E, por outro lado, relegar a graça à ordem dos meios, enquanto a natureza conservaria a ordem dos fins, é cair na incoerência.**

**Contràriamente ao que acaba de ser sustentado, é preciso reconhecer que o desejo em questão é um desejo elícito, isto é, não uma tendência inconsciente seguindo-se imediatamente à natureza, mas uma inclinação psicològicamente discernível que se forma no espírito depois de uma apreensão determinada. Assim, no caso precedente, tendo reconhecido que Deus é a causa de todos os seres dos quais tenha percepção, sinto o desejo de ver esta causa, isto é, Deus, e não sòmente como causa, mas em sua natureza mesma.**

**É de direito perguntar como pode um tal desejo, que aparece como um simples fato de consciência, merecer ainda o qualificativo de natural? Muitas explicações foram dadas. Vamos logo à que nos parece melhor fundada (cf. Structure, p. 291, ss).**

**Consideremos o modo segundo o qual pode-se relacionar nosso desejo com o bem soberano ou a felicidade. Antes de tudo há uma coisa que não podemos não querer: ser feliz. A felicidade, ou o bem universalmente considerado, se nos impõe de modo absoluto. Esta inclinação incoercível nada mais é que o apetite natural inato de nossa vontade ao bem ou à obtenção de nosso fim último. É**

**possível desejar ver a Deus segundo uma tal inclinação? Não, pois se a visão de Deus é efetivamente nossa felicidade, não temos dela uma convicção necessitante. Certos homens não parecem mesmo totalmente indiferentes a êste fim? Pode-se, pois, tratar sòmente de um desejo condicional; um tal fim é desejável na medida em que me parece ligado ao bem universal, objeto de que necessita minha vontade. Para quem raciocina corretamente esta conclusão se impõe ou sobrevém como que naturalmente.**

**Assim, a visão de Deus deve ser assemelhada à classe de bens distinguidos por S. Tomás, os quais são, para minhas faculdades, bens particulares, naturalmente queridos segundo uma necessidade não absoluta, mas de conveniência ou condicional (cf. Ia Pa, q. 10, a. 1). E o desejo que corresponde a esta visão será natural, não como uma inclinação inata mas enquanto surge naturalmente no curso do desenvolvimento de nossa vida racional, se esta fôr normal. Ora, um tal desejo, pensa S. Tomás, não pode ser vão ou desprovido de fundamento. Portanto, a possibilidade da visão beatífica se nos impõe, não segundo uma percepção evidente, mas como uma verdadeira conveniência de natureza.**

**A esta altura, atingimos com S. Tomás o que o teólogo chama de potência obediencial ao sobrenatural. Se nossa natureza pode ser elevada à visão de Deus, isto significa que tem potência para tal. Mas sabemos que neste caso não está ordenada ativamente ou de modo eficaz. Só Deus, por uma intervenção gratuita, pode tornar atual esta potência: esta potência é, pois, sòmente a disposição passiva, ou de pura obediência, na qual tôda criatura se encontra, com relação a Deus, para tudo o que não implica contradição. Aqui tocamos evidentemente no que há de mais elevado na vida de nossa inteligência, mas como se trata da graça, convém aqui dar lugar ao teólogo.**

---

### *3. CONCLUSÃO: FACULDADE DO SER OU FACULDADE DO DIVINO?*

**A solução agora dada ao problema da possibilidade, para a inteligência criada, de ver a Deus, coloca-nos em estado de poder responder a uma questão que foi posta em um livro que na época teve repercussão: é a inteligêncía humana faculdade do ser ou do divino? (Rousselot: L'intellectualisme de Saint Thomas). O próprio Pe. Rousselot respondia: "a inteligência é a faculdade do ser porque é a faculdade do divino".**

**Esta fórmula, por sua elegância sedutora, pode prestar-se a equívocos e, interpretada com seu autor, conduz a confusões. A inteligência humana, como tôda a faculdade, define-se por seu objeto próprio e se a considerarmos como participação analógica do intelecto em si, define-se por seu objeto adequado. Assim, podemos dizer que é a faculdade do ser da qüididade material ou, tomada adequadamente, a faculdade do ser considerado em tôda a sua amplitude. Não sendo, porém, a essência divina compreendida determinadamente nestes objetos, não se pode dizer que seja formalmente a faculdade do divino. Deus é por ela apreendido sòmente indiretamente, na analogia das criaturas e a título de causa do ser. Uma só inteligência, a do mesmo Deus, se proporciona a êste objeto supremo. Precisões estas que podemos figurar neste quadro:**

**intellectus divinus... obj. proprium: ipsum esse subsistens.**

**Intellectus humanus... obj. proprium: quidditas rei materialis.**

**Intellectus humanus... obj. adequatum: ens commune.**

**A inteligência permanece assim essencialmente a faculdade do ser e só se justifica com relação a êsse objeto. Tôda tentativa de fundamentar o valor objetivo do conhecimento sôbre um dinamismo que pretenda ter seu ponto de apoio diretamente no próprio Deus, deve ser considerada como falsa.**

# FORMAÇÃO DO CONHECIMENTO INTELECTUAL

## *1. INTRODUÇÃO.*

**A inteligência humana, potência espiritual, tem por objeto a qüididade das coisas sensíveis. Entre êsses dois têrmos há clara diferença de nível noético, o que pode levar, no funcionamento de nossa faculdade superior, a uma certa complicação. Para proceder com ordem consideraremos sucessivamente:**

**- O intelecto agente e a abstração do inteligível.**
**- O intelecto possível e a recepção da "species".**

## *2. O INTELECTO AGENTE E A ABSTRAÇÃO DO INTELIGÍVEL. POSIÇÃO FILOSÓFICA DO PROBLEMA.*

**O intelecto humano, no aristotelismo, é originàriamente uma pura potência passiva frente aos inteligíveis. Não há formas ou idéias inatas. É preciso, pois, para que entre em atividade, receber seu objeto. Donde êste poderá vir? Não pode ser de um Inundo transcendente, de idéias separadas ou de inteligências superiores: uma tal hipótese não é verdadeiramente fundada e vai contra a experiência. Resta que nossas idéias procedam do conhecimento sensível. Mas aqui surge a dificuldade precedentemente evocada: como objetos materiais poderão imprimir-se em uma faculdade puramente espiritual? No caso da percepção sensível, explica-se que tais objetos pudessem ser recebidos pois que os sentidos, pelos seus órgãos, estão em continuidade com o mundo dos corpos. Mas, para a inteligência, uma tal dependência, face a realidades de um grau inferior, parece inaceitável. Em poucas palavras, as coisas materiais são inteligíveis só em potência; ora é-nos necessário chegar a uma inteligência e, portanto, ao inteligível em ato.**

**A solução dêste problema já se deixa entrever. A atuação do inteligível não poderia ser, no sensível, realização do próprio espírito? Suponha-se nêle uma potência ativa cuja função seria elevar ao nível inteligível o objeto que, no dado sensível, não se encontra no conveniente grau de imaterialidade, e a dificuldade assim se esvai.**

**S. Tomás na Summa não raciocina diferentemente (cf. Ia Pa, q. 79, a. 3 ).**

***"Não admitindo Aristóteles (ao contrário de Platão) que as formas das realidades materiais possam subsistir sem matéria e não sendo estas formas, na sua condição material, inteligíveis em ato, segue-se que as naturezas ou as formas das coisas sensíveis, atingidas pela nossa inteligência, não são inteligíveis em ato . . .***

***Impõe-se, portanto, que se admita a existência, ao lado da inteligência, de uma certa potência cuja função seja atuar os inteligíveis, abstraindo as "species" de***

***suas condições materiais. Eis o que obriga a admitir um intelecto agente...***

***Oportebat igitur ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, quae faceret intelligibilia in actu per abstractionem specierum a conditionibus materialibus. Et haec est necessitas ponendi intellectum agentem".***

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

### *3. O PROBLEMA HISTÓRICO DO INTELECTO AGENTE.*

**Se a posição ideológica do problema do intelecto agente é relativamente simples, sua solução devia complicar-se extremamente. Isto porque os textos de Aristóteles, onde se haure esta doutrina, apresentam ambigüidades que foram assunto de intermináveis controvérsias. Como S. Tomás alude a isso continuamente, não podemos deixar de dar uma idéia.**

**É no capítulo IV do livro III do De Anima que Aristóteles aborda a questão da inteligência que considera antes como uma potência passiva. No capítulo seguinte, sem outra preparação e por simples comparação com o que se passa no mundo físico, põe-se a distinguir dois intelectos na alma: "visto que na natureza inteira distingue-se primeiro algo que serve de matéria a cada gênero . . . e em seguida uma outra coisa que é a causa do agente . . . assim, na alma, distingue-se, de uma parte, um intelecto que é análogo à matéria, porque torna-se todos os inteligíveis e, de outra parte, o intelecto que produz tudo...". E Aristóteles compara êste último intelecto à luz cuja função é atuar as côres que no objeto são visíveis apenas em potência. Vem a seguir uma enumeração das propriedades dêste intelecto ativo; é: "separado, impassível e sem mistura, estando por essência em ato". Por fim, em um texto particularmente obscuro, parece afirmar que só o intelecto ativo é imortal e eterno, enquanto o intelecto passivo é corruptível, de modo que depois da morte não poderia subsistir nenhuma lembrança relativa a esta vida.**

**Sobretudo dois pontos neste texto levariam a controvérsias**

**- Em que sentido o intelecto agente pode ser chamado separado? Sòmente como uma potência espiritual multiplicada segundo os indivíduos e subsistente em cada um dêles? (solução de S. Tomás). Ou, então, não seria antes como um princípio transcendente e autônomo, único para todos os indivíduos? (solução mais comum).**

**- O que concluir para a imortalidade da alma? Se o intelecto passivo, em particular, é corruptível e o intelecto agente, transcendente**

**e único, não se deverá reconhecer que não há imortalidade individual? (solução de Alexandre de Afrodísias e de Averróis).**

**Acrescentemos que o problema complica-se mais ainda pela concepção que se tinha do intelecto possível, corruptível para uns, incorruptível para outros e, nesta última hipótese, separado ou não separado.**

**A tese do intelecto agente separado aparece, entre os comentadores antigos de Aristóteles, com Alexandre de Afrodísias (II. séc.), que distinguia um intelecto material, provàvelmente corruptível, um intelecto como "habitus", determinando o precedente e um intelecto agente imaterial, separado, apresentando todos os caracteres da divindade.**

**Os peripatéticos árabes, Alfarabi, Avicena, Averróis, com os quais S. Tomás tratará particularmente, são, em seu conjunto, pela separação real do intelecto agente e por sua transcendência face aos indivíduos. Em Avicena, êste intelecto aparecerá, na concepção hierárquica que êle tem das inteligências, como a inteligência inferior do sistema, da qual emanam ao mesmo tempo as formas das coisas materiais, e, nas almas, os princípios do conhecimento que estas têm das coisas materiais. Notemos que S. Tomás se baterá principalmente contra o averroísmo que, por sua concepção de um intelecto possível separado, comprometia ao máximo a imortalidade da alma.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

### *4. NATUREZA DO INTELECTO AGENTE.*

**Em oposição à maioria dêstes comentadores, S. Tomás afirma claramente que o intelecto agente é em cada alma humana algo de real: "est aliquid animae" (Ia Pa, q. 79, a. 4). As razões sôbre as quais se funda para falar assim são, ao mesmo tempo, muito simples e perfeitamente pertinentes. Com efeito, conforme uma lei bastante geral, as causas universais e transcendentes só agem com o concurso de princípios próprios aos sêres particulares. O intelecto agente transcendente, se existir um, requererá, portanto, a cooperação de uma potência derivada pertencendo a cada alma. Por outro lado, e esta razão parece decisiva, é claro que somos nós que abstraímos as "species" de onde procede a intelecção. Ora, não se pode dizer que uma ação se relacione a um sujeito se não procede dêle segundo uma forma que lhe é inerente:**

***"et hoc experimento cognoscimus, dum percipimus nos abstrahere formas universales a conditionibus particularibus, quod est facere actu intelligibilia. Nulla autem actio convenit alicui rei, nisi per aliquod principium formaliter ei inhaerens".***

**É ainda possível, nesta concepção, falar de um intelecto agente**

**separado? Sim, mas sob a condição de só se ver, neste intelecto, Deus criador e iluminador de nossa alma:**

***"sed intellectus separatus, secundum nostrae fidei documenta est ipse Deus qui est creator animae... Unde ab ipso ipsa anima humana lumen intelectuale participat, secundum illud Psalmi: "Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine" (S. 4)".***

**Quanto ao verdadeiro intelecto agente, êste permanece na alma, da qual é uma potência particular, distinta realmente do intelecto considerado em sua função receptora, ou do intelecto passivo.**

**Um ponto reclama precisão. Em que sentido deve-se dizer que o intelecto agente é uma potência sempre em ato? Não se vê bem, com efeito, numa primeira consideração, como, em uma mesma inteligência, possa existir, ao mesmo tempo, face aos inteligíveis, uma faculdade em potência e uma faculdade em ato. S. Tomás (cf. De Anima, III, I. 10, n. 737; Ia Pa, q. 79, a. 4, ad 4) responde fazendo**

**observar que a passividade de uma destas faculdades e a atualidade da outra não devem ser consideradas em uma mesma linha. O intelecto passivo está em potência face às determinações dos sêres exteriores a conhecer. O intelecto agente, por sua vez, é dito estar em ato enquanto é imaterial e, portanto, apto a tornar imaterial o objeto que era inteligível só em potência:**

***"Comparatur igitur ut actus respectu intelligibilium, in quantum est quaedam virtus immaterialis activa, poteris alie similia sibi facere, scilicet immaterialia. Et per hunc modum ea quae sunt intelligibilia in potentia facit intelligibilia in actu"***

**n. 739**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

### *5. FASE PREPARATÓRIA SENSÍVEL DA ABSTRAÇÃO.*

**S. Tomás designa habitualmente pela expressão “phantasmata" o elemento de conhecimento sensível a partir do qual a intelecção se processa. A que corresponde exatamente êste têrmo?**

**Psicològicamente, os "phantasmata" podem ser considerados como imagens, mas sob a condição de se precisar que o conjunto dos sentidos externos e internos contribui para a sua formação. Também não devem ser considerados como simples reproduções das sensações, mas como a resultante de tôda uma elaboração muito complexa. S. Tomás (Metaph. 1, lect. 1; II Anal. II, lect. 20) parece reconhecer que antes da intelecção devem-se formar, no nível do conhecimento sensível, esquemas tendo já um certo caráter de generalidade, os quais constituem uma espécie de intermediário entre o singular, diretamente percebido pelos sentidos, e o verdadeiro universal que só a inteligência atingirá. As simplificações das fórmulas, muitas vêzes empregadas no tomismo para explicar o conhecimento, não devem fazer-nos perder de vista tôda a complexidade da atividade concreta do espírito de modo algum ignorada por esta filosofia.**

**Do ponto de vista objetivo, diz-se que os "phantasmata" são inteligíveis em potência ou contêm em potência o inteligível. Não se deveria isto ao fato de que a forma do objeto exterior que êles representam não se encontra nêles de modo determinado? De modo algum. Os "phantasmata" contêm atualmente a essência da coisa que devem fazer conhecer, pois sem isso não se vê como poderiam transmiti-la à inteligência; mas são ditos em potência em relação ao ser inteligível ou "intencional" que esta essência deverá revestir para ser efetivamente conhecida. A atuação do inteligível, de que deveremos falar, concerne portanto não à determinação formal do objeto, que vem do exterior, mas a seu ser objetivo ou de representação no espírito.**

---

### *6. A AÇÃO DO INTELECTO AGENTE.*

**Como compreender esta ação pela qual o intelecto agente vai tornar inteligível em ato o inteligível em potência das imagens e permitir assim a recepção da semelhança espiritual do objeto? Diversas analogias, tradicionalmente usadas, podem ajudar nesta explicação.**

**A analogia da luz é a comparação empregada por Aristóteles: assim como as côres, objeto da vista, tornam-se visíveis só graças à iluminação devida à luz, assim o inteligível, contido em potência nas imagens, torna-se atual se fôr semelhantemente iluminado pelo intelecto agente.**

**Esta comparação põe felizmente em evidência a necessidade de um princípio ativo, diferente do objeto, para tornar possível a intelecção. Sugere ainda certos caracteres da atividade dêste princípio: a não coloração da luz evoca a ausência de determinação formal do intelecto agente; sua espiritualidade relativa, a espiritualidade efetiva da atividade desta faculdade. Por outro lado, com esta analogia não se vê bem como o intelecto possível será atuado, e, além disso, é-se orientado para a concepção falsa de um inteligível existindo em face da inteligência como um objeto a contemplar, quando na realidade só se pode falar em inteligível em ato na própria faculdade receptora.**

**No aristotelismo, a atividade do intelecto agente é também freqüentemente designada pelo têrmo "abstração". Diz-se que esta faculdade abstrai o objeto inteligível ou a "species" dos "phantasmata", ou ainda que despoja a "species" das condições da matéria que a singularizam.**

**Aqui é o resultado da atividade do intelecto agente que é colocado em evidência, devendo-se evidentemente tomar em sentido metafórico as expressões de abstração ou de despojamento. Como a precedente, esta analogia tem o inconveniente de não salientar o aspecto de informação do intelecto passivo, aspecto êste implicado nesta operação. O objeto inteligível aparece sempre como uma coisa inerte colocada em face da faculdade, quando efetivamente age sôbre ela. Como pois conceber esta causalidade?**

**Antes de tudo, é manifesto que, isoladamente considerados, nem o**

**intelecto agente, que é formalmente indeterminado, nem o "phantasma" que na ordem inteligível existe sómente em potência, podem agir sôbre o intelecto possível. É requerido o concurso dos dois elementos. A êste respeito, foram propostas duas explicações.**

**O "phantasmata" interviria na impressão da "species" a título de causa material e o intelecto agente exerceria uma espécie de causalidade formal. Êste modo de representar as coisas tem, entre outros inconvenientes, o de sugerir sem razão que o "phantasma" é, nesta atividade, o sujeito, quando na realidade é antes o intelecto possível que desempenha êste papel.**

**Parece preferível considerar aqui o "phantasma", como o faz João de S. Tomás, como uma causa instrumental elevada pela ação do intelecto agente, causa principal (Cursus phil. De Anima, q. 10, a. 2, sec. diffic.: Dicendum nihilominus). Um e outro fatôres agindo, cada um guarda em sua linha, sua ação determinadora: o "phantasma", na ordem da essência, o intelecto agente, na ordem do ser inteligível, sendo as duas ações hieràrquicamente organizadas. S. Tomás sugere esta interpretação (cf. De Veritate, q. 10, a. 6, ad 1, 7, 8; I, q. 85, a. I, ad 3, 4). Eis o texto mais formal:**

***"Na recepção, pelo intelecto possível, das "species" das coisas tiradas dos "phantasmata, êstes desempenham o papel de agente instrumental e secundário, enquanto o intelecto agente é o agente principal e primeiro; o resultado desta***

***atividade no intelecto possível leva, em conseqüência, a marca de um e de outro e não a de um dos dois elementos sdmente; o intelecto possível recebe, pois, as formas como inteligíveis em ato em virtude do intelecto agente, e como semelhanças determinadas das coisas, em razão do conhecimento dos fantasmas; e assim as formas inteligíveis em ato não existem por si, nem na imaginação, nem no intelecto agente, mas sòmente no intelecto possível"***

**De Veritate, loc. cit., ad 7**

**Notar-se-á que o precedente processo não é, em seu momento essencial, de modo algum consciente. Percebemos as imagens e, no fim, captamos o inteligível, mas a explicação da passagem da primeira para a segunda dá-se sòmente a posteriori, perfeitamente legítima aliás. Comparado ao processo semelhante da formação da representação sensível, aparece a abstração intelectual como mais ativa do lado do espírito, pois a elevação ao nível do ser inteligível é obra do espírito. Nos dois casos, todavia, a determinação formal do objeto percebido resulta da ação da coisa exterior.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

### *7. O INTELECTO POSSÍVEL E A RECEPÇÃO DA "SPECIES"*

**Estritamente falando, o intelecto agente não é uma potência de conhecimento. Esta função pertence ao intelecto possível ou passivo. Veremos, sucessivamente, que esta faculdade está em pura potência face aos inteligíveis (a), que para passar a ato deve preliminarmente ser informada pela "species" (b). Em seguida, será precisado o papel exato que esta última entidade desempenha no ato intelectual (c) e a relação que tem com a coisa exterior (d) .**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

### *8. O INTELECTO POSSÍVEL É UMA POTÊNCIA PASSIVA.*

**Esta afirmação da passividade de nossas potências de conhecer dirige tôda a psicologia aristotélica. Devemos aqui, com S. Tomás, precisar seu exato significado (cf. Ia Pa, q. 79, a. 2).**

**Antes de tudo, no caso da inteligência, esta alegação encontra-se fundada no objeto mesmo desta faculdade. Este, com efeito, é o ser universal. Se, portanto, a inteligência estivesse preliminarmente atuada, e sendo o ser universal infinito, seguir-se-ia que a inteligência seria infinita. Ora, só a inteligência divina possui esta qualidade. Mas o que pode exatamente significar para uma inteligência, que é ser espiritual, o fato de "padecer"? S. Tomás, no artigo citado, explica cuidadosamente que a passividade, de que se trata, não comporta de modo algum, no sujeito receptor, qualquer deteriorização, ou ablação de qualquer propriedade natural: padecer, no caso presente, significa sòmente a simples passagem, sob a ação do agente, da potência ao ato, ou o fato de o sujeito adquirir o ato com relação ao qual estava em potência. Entendida neste sentido, uma paixão é um aperfeiçoamento.**

**Os comentadores (cf. Cajetano, In Iam Part., q. 79, a. 2, XVI a XX; João de S. Tomás, Curs. Philos., De Anima, q. 6 a 3) precisam que, na recepção do inteligível, o intelecto é passivo de dois modos diferentes: primeiro, conforme uma passividade material, devendo a "species" em questão ser preliminarmente recebida entitativamente na inteligência, como tôda forma em um sujeito; em segundo lugar, conforme uma passividade imaterial, devendo o objeto a conhecer perfeccionar a potência na ordem objetiva ou intencional. Evidentemente esta segunda passividade será característica do conhecimento.**

---

### *9. RECEPÇÃO DA "SPECIES"*

**Consideraremos agora a atuação do intelecto passivo. Esta é devida à atuação conjugada do intelecto agente, causa principal, e do "phantasma", causa instrumental. Esta ação tem por efeito, antes de tudo, modificar como ser o sujeito inteligente determinando nêle, a título de acidente, uma "species". Conjuntamente se produz uma segunda informação que atua a inteligência como potência intencional. Pode-se produzir neste caso sòmente o ato de conhecimento pròpriamente dito.**

**Esta segunda informação, notemos, pode seguir ou não a informação entitativa, apresentando-se a segunda destas alternativas quando a inteligência cessa de pensar um objeto. Êste, então, não está mais inteligivelmente presente; permanece, contudo, na potência a título entitativo, ou como "habitus". Aliás novamente a partir desta presença entitativa, a inteligência poderá passar, graças a uma nova informação intencional, a um nôvo ato de conhecimento. Assim se explicam as passagens sucessivas da idéia não pensada à idéia atualmente apreendida, isto é, o fenômeno da memória intelectual.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

### *10. PAPEL DA "SPECIES" NO ATO INTELECTUAL.*

**Portanto, uma vez informado, o intelecto possível encontra-se pronto para passar a seu ato. Como vai êste se produzir? Pela atividade da faculdade enquanto está objetivamente determinada pela "species". Tôda ação em seu princípio supõe, com efeito, uma potência e uma forma; a potência já está dada e a forma outra coisa não é que a "species" recebida: estão assim realizadas as condições da atividade cognitiva.**

**Do que acaba de ser dito segue-se que a "species", ou a forma do objeto recebida na inteligência, não é de modo algum "o que" é conhecido, quod cognoscitur, mas sòmente "o que por meio do qual" se conhece, quo cognoscitur (cf. Ia Pa, q. 85, a. 2). O que é diretamente atingido é o objeto ou a coisa mesma; a "species" só por uma atividade reflexiva é captada no princípio do ato. Voltaremos a isso.**

**A "species" não é, pois, o objeto que efetivamente conhecemos. Segue-se daí que não tenha com êle nenhuma relação? Pelo contrário. Sua função mesma é unir o objeto à inteligência ou tornar-lhe presente. Consegue isto porque é uma semelhança dêle sendo-lhe semelhante, pode substituí-lo em nosso espírito. Empédocles, com o seu conhecimento do semelhante pelo semelhante, está na origem desta concepção. Todavia, contràriamente ao que êle pensava, a semelhança em questão não deve ser entendida como uma reduplicação material, mas como uma reprodução de ordem objetiva, pois o modo de ser no espírito é diferente do modo de ser na realidade.**

**É igualmente muito importante notar que a semelhança da coisa pode representá-la de modo mais ou menos perfeito. A inteligência humana, teremos ocasião de o repetir, não tem de início a intuição clara das essências. Inicialmente as apreendemos só de modo confuso e através de conceitos completamente gerais. As semelhanças ou "species" primitivas apenas representam o objeto sob seus mais comuns aspectos. Será êste precisamente o trabalho do espírito, o de determinar progressivamente êste primeiro dado ainda muito indistinto.**

# A ATIVIDADE DA INTELIGÊNCIA

## *1. INTRODUÇÃO.*

**Além dos dois elementos que acabamos de distinguir no princípio dessa atividade, intelecto possível e "species", enumera S. Tomás, integrando o ato completo, dois outros elementos: a intelecção, "intelligere" e a concepção interior da inteligência, "conceptio intellectus", na qual a faculdade contempla seu objeto. Assim:**

***"Aquêle que faz ato de inteligência pode ter relação, em seu ato, a quatro coisas: ao que é captado pela inteligência, à "species" inteligível pela qual a inteligência se vê atuada, a seu ato de intelecção e à concepção da inteligência . . . intellectus autem in intelligendo ad quatuor potest habere ordinem scilicet ad rem quae intelligitur, ad speciem intelligibilem***

***qua fit intellectus in actu, ad suum intelligere, et ad conceptionem intellectus".***

**De Pot., q. 8, a. 1**

**Resta-nos, pois, considerar: a intelecção em si mesma (1) e a concepção da inteligência (2). Depois disto, voltando às imagens que estão na origem de nossa atividade intelectual, deveremos mostrar que esta atividade supõe sempre uma referência ao sensível. (3)**

**Em tôda esta questão S. Tomás, para responder às exigências dos problemas teológicos, notadamente ao do Verbo Divino, viu-se levado a ultrapassar Aristóteles. Nós o seguiremos nestas elaborações novas. Os textos principais utilizados são: Contr. Gent., I, c. 53; De Pot. q. 8, a. 1; q. 9, a. 5 e 9; De Ver, q. 4, a. 2; I, q. 14; a. 4; q. 27; a. 1; q. 34, a. 1 e 2. Para os comentadores cf. João de S. Tomás, Curs. Phil., De Anima, q. 11, a. 1 e 2.**

---

## *2. A INTELECÇÃO*

**A atividade física, em Aristóteles, tem de característico que sai de algum modo do agente e passa à coisa exterior para a transformar. Dá-se o mesmo no caso do conhecimento? Já sabemos que não. À medida que um ser se eleva na escala dos viventes, caminha no sentido de uma interioridade crescente: cada vez menos o sujeito considerado recorre aos outros e com êles se relaciona. Da ordem da atividade transitiva passa à ordem da atividade imanente da qual o conhecimento intelectual representa justamente o tipo mais perfeito.**

**Conclui-se que, na intelecção, não é a coisa exterior que se encontra modificada, mas o próprio sujeito cognoscente. S. Tomás, em diversas circunstâncias, precisa que esta modificação pode ser comparada àquela em que uma essência recebe a existência, o "esse".**

***"A intelecção não é uma ação que progride para o exterior, mas que permanece no agente, como seu ato e sua perfeição, do mesmo modo como a existência é a perfeição do existente. Com efeito, assim como a existência segue a forma, assim também a intelecção***

***segue a "species" inteligível" . . . Intelligere non est actio progrediens ad aliquid extrinsecum, sed manet in operante, sicut actus et perfectio ejus, prout esse est perfectio existentes. Sicut enim esse consequitur formam, ita intelligere sequitur speciem intelligibilem"***

**Ia Pa. q. 14 a. 4**

**Cf. ainda, q. 34, a. 1; ad 2. João de S. Tomás, De Anima, q. 11, a. 1; dico ultimo.**

**Assim, pois, como o "esse", na ordem do ser, representa a perfeição última de uma coisa, semelhantemente a intelecção, o "intelligere", na ordem do conhecimento, ou mais geralmente da atividade. Perfeição, no último caso, imanente, isto é, ordenada ao bem do sujeito e que não é produtora de nenhum efeito; atingimos aqui um**

**têrmo último.**

**Considerando a afirmação precedente, João de S. Tomás, que gosta de classificações, recoloca a presente atividade na categoria da qualidade. Aparentemente a intelecção se apresenta como uma modalidade do gênero ação; mas uma ação exige uma paixão correspondente em um sujeito que ela transforma, o que aqui não se dá. Ainda mais, como acabamos de dizer, a intelecção não aparece, como a ação, orientada para algo de distinto. A intelecção não pode, pois, pertencer ao predicamento da ação e, sendo disposição do próprio sujeito, resta que deva ser assimilada ao predicamento qualidade.**

**O principal interêsse desta determinação é marcar bem a diferença que separa a atividade cognoscitiva, tipo perfeito da ação imanente, da atividade física ou transitiva. Agir, para um espírito, é uma coisa e, para uma realidade material, outra. Muitas dificuldades no estudo do conhecimento provêm do esquecimento desta verdade elementar.**

**A realidade, todavia, é mais complexa do que acabamos de dizer. A intelecção, em S. Tomás, aparece igualmente como produtora de um têrmo ou de um quase-têrmo, interior por certo, mas realmente distinto dela: o "verbum mentis", ou a "conceptio intellecta". Ao mesmo tempo que contemplo o objeto, e para estar em condições de o contemplar, formo em minha inteligência uma imagem dêste objeto que mo torna presente. Em outras palavras, para uma inteligência, pensar é contemplar, mas é também conceber.**

**Qual é pois êste têrmo concebido pela inteligência? A atividade de concepção que acabamos de discernir deve ser distinta realmente da apreensão exercida pela inteligência ou da intelecção? Que relações há exatamente entre êstes dois aspectos do ato de conhecer? Tais são os problemas que presentemente se colocam.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

### *3. O VERBO MENTAL*

**Grande parte das dificuldades, no estudo da teoria do verbo mental em S. Tomás, provém de que não se teve cuidado de recolocar os textos em questão nas perspectivas diversas em que foram elaborados.**

**Encontra-se, primeiro, todo um conjunto de textos sôbre o conhecimento onde não existe menção alguma de um têrmo interior ou de um verbo. O Doutor àngélico, neste caso, segue apenas à letra o ensinamento de Aristóteles. O que é atingido diretamente é a coisa, "res", e não a modificação do espírito. Pretender o contrário é cair, com Protágoras, em um relativismo insustentável: tudo o que me aparece é verdadeiro enquanto tal. Ciência e verdade encontram-se assim comprometidas. Contràriamente, é preciso afirmar que a "species" inteligível é apenas um princípio "quo" de intelecção, o que quer dizer que se encontra só na origem do ato e assim só pode ser captada de maneira reflexiva.**

**De fato, colocados à parte dois ou três textos, a teoria do verbo foi desenvolvida por S. Tomás tão sòmente em vista de sua utilização para o dogma da geração da Segunda Pessoa da SS. Trindade. Podendo uma tal operação ser concebida só como um processo de conhecimento, torna-se de grande interêsse reencontrar, em tôda intelecção, uma produção interior, com a qual se poderá comparar a geração trinitária. Diga-se de passagem que aqui se encontra um dos tipos mais acabados do desenvolvimento de uma doutrina filosófica sob a influência da fé.**

**Todavia, se a teoria do verbo foi elaborada com preocupações teológicas, pode ser igualmente abordada como um problema de filosofia. O conhecimento aparece, com efeito, claramente marcado por um caráter expressivo que deve ser levado em conta. Por outro lado, tendo sido a atividade intelectual reconhecida como imanente, coloca-se necessàriamente a questão da existência de um têrmo interior ao pensamento.**

**Nota de vocabulário. A expressão "verbum mentis" - em comparação com "verbum oris", a palavra -, encontra-se mais habitualmente empregada por S. Tomás em vista das aplicações trinitárias da doutrina. Em contexto psicológico, seria preferível falar de**

**"conceptio" ou de "intentio intellecta". A expressão corrente da escolástica contemporânea de "species expressa", em oposição à "species impressa", que designa a forma do conhecimento, aparece só mais tarde.**

**Em um texto clássico (Cont. Gent. I, 53), S. Tomás dá duas razões da existência do verbo no conhecimento intelectual. Em primeiro lugar, sendo a inteligência capaz de apreender as coisas em sua ausência, como também em sua presença, impõe-se evidentemente, ao menos no primeiro caso, que o objeto conhecido encontre-se na potência de conhecer. O segundo motivo é mais fundamental e vale universalmente: devendo o objeto captado pela inteligência estar, como tal, separado das condições da matéria, é necessário, se se trata de coisas materiais, que a faculdade de conhecer lhe confira um modo de existência correspondente, o que só pode acontecer no seio de sua imanência.**

**Estas razões, que antes se prendem às condições de imperfeição do conhecimento humano, não bastam para assegurar, à doutrina trinitária da geração, a base analógica que requer. Assim, João de S. Tomás (De An. q. 11) , apoiando-se sôbre certos textos de S. Tomás, invoca, para igualmente justificar a produção do verbo, uma certa lei positiva de super-abundância; naturalmente somos levados a exprimir e a manifestar, o que aprendemos, dizendo-o. Há nisto uma certa exigência de perfeição do pensamento. Todavia, continua nosso autor, que não se vá até ao ponto de fazer da dita produção uma necessidade absoluta, nem de apresentá-la como fim à mesma intelecção: êste último ato, nós o vimos, é absolutamente têrmo, e, se é preciso um verbo, é antes em benefício da intelecção.**

**Deve-se, todavia, reconhecer que em tôda intelecção existe um verbo? No caso do conhecimento humano uma tal exigência ocorre, não sòmente para o conhecimento das coisas materiais, mas ainda no da alma por si mesma. Igualmente o anjo: ainda que sua essência, objeto próprio de sua inteligência, imediatamente lhe esteja presente, só se conhece em um verbo. S. Tomás conservará só um caso onde não há produção de um verbo: na visão beatífica: Deus é perfeitamente inteligível por si mesmo e pode terminar, de modo imediato, o ato de apreensão de sua essência. Sendo, por outro lado, infinita, esta não poderia ser representada de modo adequado por alguma semelhança criada.**

**No conhecimento, refere-se o verbo a duas coisas: à atividade**

**intelectual que o produz e à coisa que representa ao espírito.**

**O verbo como produção. A questão que aqui se coloca é de se saber se a produção do verbo é um simples efeito da intelecção ou se não se supõe uma atividade distinta do espírito. S. Tomás (De Veritate, q. 4, a. 2 ad 5) sustenta a primeira hipótese. Parece completamente gratuito e seria supérfluo duplicar em nós o ato pròpriamente dito de conhecer por uma atividade produtora de um verbo. O "dicere", muitas vêzes considerado à parte, não é, portanto, distinto realmente do "intelligere". Assim, o verbo resulta da intelecção de maneira imediata. Lembrar-se-á, todavia, que não se deve dizer dêle que seja pròpriamente o fim. É oportuno acrescentar que, como para a "species quo", o verbo pode ser considerado objetivamente (ou em seu ser representativo) ou entitativamente (em relação ao sujeito inteligente do qual é então um acidente que o qualifica).**

**O verbo como semelhança. Relacionado, não mais ao sujeito que o produz, mas ao objeto conhecido, o verbo aparece como uma semelhança. Esta qualidade lhe advém do fato de que a "species", que está no princípio do ato intelectual, é uma semelhança da coisa exterior: "pelo fato de a "species" inteligível, que é a forma do intelecto e o princípio de intelecção, ser a semelhança da coisa exterior, segue-se que o intelecto produz uma intenção que é semelhante a esta coisa" (Cont. Gent. I, c. 53).**

**O que representa exatamente esta semelhança? De um modo geral, semelhança quer dizer unidade no gênero qualidade. Mas aqui qualidade deve ser entendida em sentido amplo como que significando, em particular, a diferença específica ou a essência da coisa. É, portanto, com esta que o verbo se relaciona antes de tudo. Todavia, teremos ocasião de o repetir ao estudar o devir do conhecimento, permanecendo as primeiras apreensões de nossa inteligência muito gerais e confusas, as representações que lhes são correspondentes só podem ser imperfeitas; a relação de semelhança do verbo será precisada, pois, só de modo progressivo.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

### *4. O VERBO: TÊRMO RELATIVO OU TÊRMO ÚLTIMO DO CONHECIMENTO?*

**No conhecimento, a interposição de um têrmo imanente entre a inteligência e a coisa exterior não pode deixar de levantar uma dificuldade. É a coisa que é atingida pela inteligência, ou se deve falar que é a concepção interior do espírito? E, admitindo esta segunda hipótese, não se compromete o realismo do conhecimento ou uma determinação interior do ato?**

**Êste problema, que pouco preocupou os medievais, tomou tôda sua acuidade com a controvérsia idealista (cf. a recente polêmica entre tomistas : Maritain, Ré f lexions sur l'intelligence, c. 2; Les degrés du savoir, c. 3, 26 e Apêndice I; Roland Gosselin, Rev. Sc. Phil. et Théol. 1925, pág. 200 ss.; Blanche, Bull. Thom., 1925, pág. 361 ss.). Como a discussão não deixou de ser confusa, não será sem utilidade pararmos um pouco neste ponto.**

**A fixação do verdadeiro pensamento de nosso Doutor aparece, numa primeira leitura, irrealizável, pois uma série de textos parece levar a um imediatismo sem compromissos, enquanto outros, com uma não menor clareza, afirmam que o verbo é o têrmo mesmo atingido no conhecimento.**

**Em favor da primeira concepção, baste-nos lembrar a exposição perfeitamente clara e explícita da Prima Pars (q. 85, a. 2), onde se declara que o que é diretamente conhecido é a coisa e não a "species"; esta só é, atingida por reflexão; assim: "quod cognoscitur est res". Outros textos são ainda mais categóricos (cf. Cont. Gent., IV, c. 11): "que a intenção da qual se trata não seja em nós aquilo que é apreendido pela inteligência, isto vem do fato de que uma coisa é apreender a coisa, e outra é captar a intenção inteligível, o que a inteligência realiza quando reflete sôbre seu ato". A "intenção inteligível", isto é, o verbo, é, pois, atingido sòmente em um ato reflexo; só a coisa é atingida diretamente. Isto é totalmente claro.**

**Outros textos, infelizmente, parecem afirmar exatamente o contrário (cf. De Pot., q. 9, a. 5):**

***"o que de per-si é atingido pela inteligência não é esta coisa da qual se tem conhecimento... mas o que antes de tudo é de per si atingido, é aquilo que a inteligência em si mesma concebe da coisa conhecida".***

**Algumas passagens, porém, parecem pretender uma conciliação (cf. De Ver., q. 4, a. 2 ad 3): "A concepção da inteligência é intermediária entre a inteligência e a coisa, porque é por ela que a dita operação chega até à coisa; segue-se disto que a concepção da inteligência não é sòmente o que é captado, - id quod intellectum est, mas também aquilo por meio do qual a coisa é captada, - id quo res intelligitur, -de modo que aquilo que é captado aplica-se à própria coisa e à concepção da inteligência, - sic quod intelligitur possit dici et res ipsa et conceptio intellectus. (Cf. paralelamente In Joan., c. 1:) "O verbo é comparado à inteligência não como aquilo por meio do qual ela capta seu objeto, - quo intelligit, - mas, aquilo no qual ela o capta -in quo intelligit porque é nêle, formado e expresso, que vê a natureza da coisa".**

**Para colocar um pouco de clareza neste debate, importa lembrar que S. Tomás aqui escreve sob duas perspectivas diferentes: na linha da teoria do conhecimento de Aristóteles e na linha da teoria da geração trinitária do Verbo. Com Aristóteles, trata-se de evitar o subjetivismo de Protágoras, para quem o objeto do conhecimento seria a modificação mesma do sujeito. E neste caso é a imediação do conhecimento que naturalmente deve ser colocada em evidência. Com os teólogos, procura-se assegurar um têrmo interior do**

**pensamento, onde naturalmente se é levado a sublinhar o caráter de imanência do ato da inteligência. Isto reconhecido, será permitido que nosso autor, levado pela preocupação especial de cada uma de suas exposições, não cuidou de circunstanciar tôdas as suas fórmulas. Os textos mais completos, sôbre os quais convém antes de tudo se apoiar, são aquêles nos quais são propostos os dois aspectos da doutrina.**

**Portanto, o que é captado pelo espírito pode-se referir tanto à coisa mesma, como à concepção da inteligência, "et res ipsa et conceptio intellectus"; de modo que o verbo é ao mesmo tempo: "quod intellectum est" e "id quo intelligitur". É bem um têrmo, mas relativo tão sòmente, pois o têrmo absoluto é a própria coisa.**

**O verbo como sinal formal. Constata-se, muitas vêzes, na discussão dêste problema, uma doutrina do sinal cujo desenvolvimento parece dever-se atribuir a João de Santo Tomás (cf. Curs. phil., Log., IIa Pa q. 22, a. 1 e 2). A concepção do espírito seria um sinal da coisa que representa. Mas há duas espécies de sinal: - o sinal instrumental, que tem por caráter próprio levar o espírito a uma realidade diferente da que foi apreendida: "quod praeter species qua ingerit sensui, aliud facit in cognitionem venire": assim, percebendo a fumaça infiro o fogo que é uma outra coisa; - o sinal formal que, também êle, faz conhecer outra coisa, mas em si mesmo e de modo imediato; há, neste caso, simultaneidade entre a captação do sinal e a do significado.**

**Se o verbo mental fôr um sinal, só pode evidentemente ser um sinal formal, isto é, não é uma coisa que nos conduz ao conhecimento de outra, mas uma coisa na qual diretamente captamos uma outra. A razão formal do objeto exterior encontra-se assim imediatamente apreendida, só sendo atingida em um têrmo imanente ao espírito. Dúplice aspecto da imanência e da exterioridade de nosso conhecimento intelectual que convém manter simultâneamente, se se quer evitar os extremos do mediatismo ruidoso das "idéias quadros" e de um imediatismo da coisa e de nossa faculdade que é perfeitamente ininteligível.**

**Assim, o ato intelectual humano se constitui de quatro elementos: a faculdade mesma, a "species" que a atua, a intelecção e o verbo. Vistas na linha de uma metafísica geral da atividade, as condições especiais dêste ato nos levaram a estas distinções. Não se pode, todavia, esquecer que analisar não é espedaçar. Na pluralidade de**

**seus princípios, o ato de conhecimento guarda uma verdadeira unidade e definitivamente é esta que toca de início a consciência. Para tudo retomar ainda uma vez, citaremos êste belo texto do Contra Gentiles, já antes usado (I, c. 53):**

***"A coisa exterior, apreendida pela nossa inteligência, não existe segundo sua natureza, mas é preciso que sua semelhança, pela qual se encontra atuada, esteja em nossa inteligência. Atuada pela dita semelhança, como por sua forma própria, nossa inteligência capta a própria coisa; não que a intelecção seja por si uma ação que passa para a coisa exterior, como o aquecimento se comunica ao que é aquecido, mas permanece no que faz ato de inteligência e tem relação à coisa que é captada, no que a "species" em***

***questão, que é princípio formal de operação intelectual, é a semelhança da coisa É preciso ainda observar que a inteligência, informada pela "species" da coisa, forma em si mesma uma certa intenção do objeto apreendido, a qual é a razão que significa sua definição. Isto se impõe pelo fato de a inteligência captar indiferentemente uma coisa ausente e presente, no que a imaginação lhe é semelhante. Ainda mais, a inteligência tem isto de particular: ela capta a coisa como separada destas condições materiais sem as quais não pode existir na realidade concreta, o que***

***seria impossível se esta faculdade não se formasse "intenção" do modo como foi dito. Ora, esta intenção apreendida, pelo fato de ser o quase-têrmo da operação intelectual, é diferente da "species inteligível", a qual, atuando a inteligência, deve ser tida como seu princípio, sendo, aliás, uma e outra destas coisas, semelhanças da realidade conhecida. Pelo fato de a "species" inteligível, que é a forma da inteligência e o princípio de seu ato, ser a semelhança da coisa exterior, por isso mesmo a inteligência forma uma "intenção" semelhante a esta coisa; tal,***

***com efeito, uma coisa, tal sua operação. Pelo fato enfim de a "intenção" apreendida ser semelhante a uma certa coisa, segue-se que a inteligência, formando uma tal intenção, capta esta própria coisa".***

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

# A VOLTA ÀS IMAGENS

## *1. INTRODUÇÃO.*

**O ato intelectual, do qual acabamos de fazer a análise, tinha sua origem no conhecimento sensível, ou nos "phantasmata". Para S. Tomás, veremos, encontram-se as imagens uma segunda vez no processo intelectual, mas desta vez no têrmo do conhecimento ou do lado do objeto. Assim, a inteligência nada pode captar se não se volta às imagens "nisi convertendo se ad phantasmata", sendo esta conversão outra coisa que a simples indicação de uma relação de origem (cf. sôbre êste assunto: Ia Pa, q. 84, a. 7 e 8; q. 86, a. 1. q. 89, a. 1; Cajetano, in Iam Part. q. 84, a. 7. João de S. Tomás, De Anima, q. 10, a. 4).**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

## *2. PROVA EXPERIMENTAL.*

**No artigo 7 da questão 84, que é aqui o texto maior, S. Tomás faz apêlo à experiência. Dois fatos tendem a provar a necessidade, para a intelecção, desta volta às imagens: - o fato das lesões corporais que paralisam a atividade da inteligência. Como esta faculdade não utiliza órgão algum, o obstáculo constatado só pode ser relativo às atividades sensíveis que seriam necessárias para a intelecção. Assim, quando a imaginação é falha, não pode haver conhecimento intelectual. - Um segundo fato prova mais diretamente: não é verdade que quando alguém se esforça por compreender alguma coisa, espontâneamente forma imagens nas quais se aplica a considerar o que capta pela inteligência? "Quando aliquis conatur aliquid intelligere format aliqua phantasmata sibi per modum exemplorum, in quibus quasi inspiciat quod intelligere studet".**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

### *3. JUSTIFICAÇÃO RACIONAL.*

**Êstes fatos podem ser justificados a priori, pois a volta às imagens está implicada nas condições mesmas do objeto próprio da inteligência humana. Sabemos, com é a " qüididade", isto é, a efeito, que êste objeto próprio natureza dos coisas sensíveis . Ora, a esta natureza pertence existir só no singular, isto é, em uma matéria corporal: assim, compete à natureza da pedra existir em tal pedra determinada. Donde se segue que a natureza da pedra, ou de não importa que coisa material, só pode ser conhecida "completamente" e "em verdade" se fôr captada como existindo no particular, o qual só pode ser apreendido pelos sentidos ou nas imagens. Para a inteligência atingir seu objeto próprio deve, portanto, necessàriamente voltar às imagens para nelas considerar a natureza universal contida no particular:**

***"Intellectus autem humani qui est conjunctus corpori, proprium objectum est quidditas, sive natura in materia corporali existens . . . De ratione autem hujus naturae est quod in aliquo indivíduo existat, quod non est absque materia corporali: sicut de ratione naturae equï.***

***est quod sit in hoc equo. Unde natura lapidis vel cujuscumque materialis rei cognosci non potest complete et vere nisi Secundum quod cognoscitur ut in particulari existens. Particulare autem apprehendimus per sensum et imaginationem. Et ideo necesse est ad hoc quod intellectus intelligat suum objectum proprium, quod convertat se ad phantasmata ut speculetur naturam universalem in particulari existentem".***

### *4. CONCLUSÃO: SOLIDARIEDADE DAS ATIVIDADES INTELECTUAL E IMAGINATIVA.*

**As observações precedentes manifestam claramente que, embora se distinguindo nìtidamente no tomismo o conhecimento intelectual e o conhecimento sensível, deve-se ter o cuidado de não se isolar uma e outra destas atividades. As imagens encontram-se, ao mesmo tempo, no princípio do conhecimento material como sua matéria e, no seu têrmo, enquanto solidárias com o objeto. O singular poderá assim vir a ser indiretamente o objeto de nossa inteligência e nossa vida que, pràticamente se passa no concreto, deverá continuamente a êle se referir. Inicialmente e essencialmente faculdade do abstrato e do universal, revela-se nossa inteligência igualmente como a faculdade do individual sensível: riqueza e complexidade de uma filosofia cuja aparente simplicidade das fórmulas muitas vêzes engana.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

# O PROGRESSO DO CONHECIMENTO HUMANO

## *1. INTRODUÇÃO*

**Enquanto a inteligência divina e, face ao seu objeto próprio, a inteligência angélica chegam de um só golpe à perfeição de conhecimento que lhes é proporcional, a inteligência humana, a mais fraca de tôdas, só passa a ato de modo progressivo: "tudo o que, com efeito, passa de potência a ato chega a um ato incompleto, o qual é intermediário entre a potência e o ato, antes de atingir um ato perfeito. O ato perfeito que a inteligência atinge é a ciência completa, isto é, aquela pela qual as coisas são conhecidas de modo distinto e determinado. O ato incompleto é a ciência imperfeita, na qual as coisas são conhecidas indistintamente e em uma certa confusão" (Ia Pa, q. 85, a. 3) . Inútil dizer que a experiência da vida do pensamento corrobora universalmente estas considerações teóricas.**

**Sendo extremamente complexo o problema do progresso do conhecimento humano, limitar-nos-erros, nestas páginas, a resolver algumas ambigüidades e a colocar em evidência certos pontos mais importantes.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

## *2. O PRIMEIRO DADO DA INTELIGÊNCIA E A APREENSÃO DA ESSÊNCIA.*

**O objeto próprio da inteligência humana, que é a qüidida de da coisa sensível, deve corresponder aparentemente ao que é atingido imediatamente por esta faculdade. Todo um conjunto de textos de S. Tomás no-lo sugere. Lidos com ingenuidade, êstes textos parecem atestar que a essência assim apreendida é, de um só golpe, desvendada a nossos olhos: "o intelecto atinge a pura qüididade da coisa sensível. . . " (De Veritate, q. 10, a. 6, ad 2 e In Boet. de Trinitate, q. 6, a. 3). Assim se compreenderá de pronto "o que seja o homem" e "o que seja o boi".**

**Tomadas absolutamente e sem alguma reserva, tais fórmulas parecem tão manifestamente contrárias à experiência que é impossível de se crer que o pensamento de S. Tomás aqui se exprima de maneira comedida. Quem eusaria pretender que basta olhar em tôrno a si para captar, com um só olhar, a natureza profunda das coisas? De fato, em outras passagens. S. Tomás fala diferentemente: "as formas substanciais em si mesma nos são desconhecidas, mas se nos manifestam por seus acidentes próprios" (De Spirit. Creat., a. 11, ad 3) "porque as essências das coisas nos são desconhecidas . . . porque as diferenças essenciais nos são desconhecidas. . . " (De Ver. q. 4, a. 1, ad 8; e Cont. Gent. III, c. 91).**

**Aparentemente estas fórmulas vão contra o que foi dito acima. S. Tomás, todavia, não deve ter visto aqui oposição irredutível pois é em um mesmo artigo (De Spirit. Creat., a. 11, ad 3 e ad 7) que afirma simultâneamente: de um lado, que a inteligência em sua primeira operação capta a essência das coisas e, de outro, que as formas substanciais nos são desconhecidas. Convém, portanto, considerar mais de perto o que é efetivamente atingido na primeira apreensão da inteligência humana.**

**Uma doutrina bem demonstrada vai nos colocar no caminho da solução. O que é conhecido por nós, pergunta o Doutor angélico, é o mais universal? (Cf. Ia Pª, q. 85. a. 3) Conclui-se, no artigo citado, ser efetivamente o mais universal o que primeiro é apreendido. Assim, não se capta primeiro as essências específicas, que correspondem a conceitos mais particulares, mas os gêneros mais elevados: a noção**

de "animal", por exemplo, é anterior à noção de "homem", e o mesmo acontece em todos os casos semelhantes. S. Tomás precisa, por outro lado, que êste conhecimento mais geral é também mais confuso. Se se vai até ao princípio na aplicação desta doutrina, será preciso dizer que o que é captado, em primeiríssimo lugar nas coisas pela inteligência, é a essência sob seu aspecto mais comum de ser, ou a idéia de alguma coisa que existe. Atinge-se esta outra afirmação, igualmente clássica no peripatetismo, que o ser é aquilo que é concebido em primeiro lugar, e aquilo em que as outras noções se esclarecem: "illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit est ens" (De Verit., q. 1, a. 1). Subentende-se que o ser, do qual se trata aqui, não é precisamente o ser enquanto ser, apreendido formalmente pelo metafísico, mas a noção mais comum e mais determinada de ser. O primeiro olhar do espírito humano atinge as coisas confusamente como sêres.

A partir dêste primeiro dado, a inteligência progride em duas direções principais:

- primeiro, no sentido da determinação da essência por diferenças específicas que a distinguirão segundo sua pertença hierarquizada em gêneros e espécies diversas; orienta-se então para a apreensão das naturezas particulares que se exprime, no fim, em uma definição última: o homem é um

**animal dotado de razão;**

**- ou, permanecendo no nível do ser, progride a inteligência no sentido das determinações mais universais desta noção (propriedades transcendentais, unidade, verdade, bondade, por exemplo): elabora-se neste caso uma metafísica.**

**Em definitivo, no que nos concerne presentemente, é preciso afirmar que a apreensão da essência das coisas pela inteligência é compreendida entre os dois extremos, isto é, entre o primeiro dado confuso do conhecimento intelectual e a definição da coisa, podendo a expressão "quidditas sensibilis" ser aplicada ao mesmo tempo e proporcionalmente a um e a outro dêstes estados do conhecimento.**

**No peripatetismo não se erra em proclamar que face a seu objeto próprio, ou em seu ato simples, uma potência de conhecer não se pode enganar. Assim, em sua primeira apreensão da essência das coisas, o intelecto humano não pode errar, "circa quod est non potest falli" (cf. Ia Pª, q. 85, a. 6).**

**Os esclarecimentos precedentes permitem ajustar esta fórmula que pode prestar-se a equívocos. A primeira operação do espírito, a "indivisibilium intelligentia", é com efeito infalível: o que captamos imediatamente é tal como captamos, mas só se trata aqui de uma apreensão confusa. A definição precisa, exprimindo adequadamente**

**a essência da coisa, só virá no têrmo de um trabalho de análise e de comparação extremamente complexo onde o êrro poderá aparecer. Se, por exemplo, terminarmos por definir o homem como um "animal racional alado", enganar-nos-erros. Indiretamente, pois, poderá o êrro introduzir-se no conhecimento da essência das coisas. Aqui ainda a doutrina de S. Tomás é menos simplista do que possa parecer em certos manuais.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

### *3. O "DISCURSUS" INTELECTUAL.*

**No seio mesmo da atividade da primeira operação do espírito pode haver um certo progresso do conhecimento. Todavia, não é com êste progresso que S. Tomás relaciona a distinção entre a inteligência humana, de si discursiva, e as inteligências divina ou angélica, as quais são essencialmente intuitivas: "intellectus angelicus et divinus statim perfecte totam rei cognitionem habet" (Ia Pª, q. 85 a. 5). A inteligência humana, por sua vez, procede compondo, dividindo (julgando) e raciocinando, "componendo, dividendo et ratiocinando" (cf. ibidem e q. 58, a. 4 e 5) . Comparado aos espíritos superiores que são propriamente inteligências, o homem aparece assim como um ser dotado de razão (animal rationale).**

**A necessidade de compor, de dividir e de raciocinar impõe-se à inteligência humana, porque esta não atinge, em um primeiro golpe, o perfeito conhecimento da coisa, mas capta só um de seus aspectos: sua qüididade - e sabemos que isto mesmo é completamente relativo.**

**Apreendendo em seguida suas propriedades, ,seus acidentes e tudo o que se relaciona à essência da coisa, é-lhe necessário associar ou dissociar os objetos assim distinguidos, o que supõe que se julgue e, tratando-se de conseqüência, que se raciocine:**

***"Cum enim intellectus humanus exeat de potentia in actum, similitudinem quemdam habet cum rebus generabilibus, quae non statim perfectionem suam habent,***

***sed eam successive acquirunt.***

***Et similiter intellectus humanus non statim in prima apprehensione capit perfectam rei cognitionem, sed primo apprehendit aliquid de ipsa, puta quidditatem ipsius rei quae est primum et proprium obiectum intellectus et deinde intelligit proprietates et accidentia et habitudines circunstantes rei essentiam. Et secundum hoc necesse habet unum apprehensum alii componere et dividere, et ex una compositione et divisione ad aliam procedere,***

***quod est ratiocinari"***

**Ia Pª, q. 85, a. 5**

**Tudo isto, seja dito ainda uma vez, representa só de modo completamente esquematizado e simplificado a verdadeira marcha do pensamento.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

## *4. COROLÁRIO: O CONHECIMENTO COMO ATIVIDADE.*

**O que acaba de ser dito permite-nos ainda responder a uma dificuldade que um espírito moderno, abordando a doutrina peripatética do conhecimento, não pode deixar de colocar.**

**Em uma primeira aproximação, manifesta-se nesta doutrina a faculdade de conhecer como capacidade essencialmente receptiva ou passiva: o quadro virgem sôbre o qual vem se inscrever o dado exterior. Mas não se poderia sustentar o contrário, isto é, não aparece a inteligência antes como uma faculdade ativa?**

**S. Tomás, na realidade, não desconheceu êste outro aspecto das coisas. Ativa, a inteligência encontra-se no princípio de todo conhecimento. Não é ela com efeito que deve tomar a iniciativa da abstração do fantasma, sem a qual nenhuma recepção de "species" seria possível? E a própria intelecção, não é ela um ato saído da vitalidade da faculdade e que pela produção do verbo manifesta sua fecundidade? Nossa inteligência não tem, por outro lado, a partir de seus primeiros dados, um trabalho imenso a desempenhar para atingir um conhecimento distinto de seu objeto? Enfim, seria conveniente lembrar que o espírito não somente reconstrói a realidade tal qual é, mas ainda que para si constrói todo um mundo de sêres que só existem nêle : o do ser de razão. Assim, por muitos títulos, aparece a inteligência humana como uma potência dotada de atividade.**

**Não se esquecerá, contudo, que o ato mesmo da faculdade, o "intelligere", só é atividade em sentido superior, onde não entra propriamente nem progressão, nem movimento, mas perfeição na imobilidade. Para a inteligência, compreender é ser: "intelligere est esse". Tudo o que existe de mudança na vida do pensamento encontra-se portanto ordenado a um repouso terminal ou, se se quer, a uma plenitude de atividade onde a vida atinge seu cume: a contemplação pura do objeto.**

---

# O CONHECIMENTO DO SINGULAR E DO EXISTENTE

## *1. INTRODUÇÃO.*

**Até aqui se nos manifesta o conhecimento intelectual como um conhecimento abstrativo e universal. Libertando o inteligível da matéria e de suas condições individuantes, êle toma por objeto a essência mesma das coisas, deixando de lado o que a singulariza e o fato mesmo de sua existência. O indivíduo concreto, Pedro, êste homem, esta mesa. . . permanecem fora de nosso horizonte. Neste plano, posso formar-me uma idéia abstrata e universal do indivíduo. Tenho dêle então um conhecimento qüiditativo.**

**Mas um tal conhecimento não é a apreensão mesma do ser particular que está presente aqui diante de mim.**

**E, no entanto, não é manifesto que nossa vida intelectual se relaciona continuamente com tais sêres concretos e determinados? S. Tomás (Ia Pa, q. 86, a. 1) nota três circunstâncias onde êste fato aparece com evidência: 1. não se formam proposições cujo sujeito é um ser particular, como esta: "Pedro é um homem"? Isto seria inexplicável se preliminarmente não se tivesse tido o conhecimento dos dois têrmos em presença, isto é, principalmente o conhecimento de Pedro; 2. a inteligência, em sua função prática, é diretora da ação; ora, esta relaciona-se necessàriamente a sêres singulares e concretos; a inteligência, portanto, deve conhecer tais sêres; 3. a inteligência capta-se a si mesma em sua atividade; ora, esta é manifestadamente singular; portanto, a inteligência deve conhecer ao menos êste objeto singular constituído por ela mesma.**

**Como conciliar estas duas teses, pois ambas parecem se impor: a inteligência humana tem um objeto abstrato e universal e a mesma inteligência atinge o singular concreto? Na filosofia tomista, êste problema dá lugar a duas ordens de considerações convergentes, a primeira focalizando o conhecimento do singular como tal, e a segunda, a apreensão de sua existência. Sucessivamente vamos considerar cada um dêstes dois pontos, limitando-nos, para maior simplicidade, à experiência das realidades físicas. A experiência da alma e da vida psíquica e a das realidades transcendentes, ou a**

**experiência mística, deverão ser consideradas à parte.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

## *2. O CONHECIMENTO DOS SINGULARES*

**Apoiada nos princípios mais gerais do sistema, a tese defendida por S. Tomás aparece logicamente inatacável. Ei-la em têrmos perfeitamente claros (I, q. 86, a. 1):**

***"Nossa inteligência não pode captar de modo direto e imediato o singular nas coisas materiais. A razão disto está no fato de o princípio da singularidade, em tais coisas, ser a matéria individual.***

***Ora, nossa inteligência, como foi dito, procede em seu ato abstraindo desta matéria a "species", e o que é abstraído da matéria individual é universal.***

***Nossa inteligência***

***diretamente atinge só o universal. Pode todavia atingir o singular, mas de modo indireto e por uma certa reflexão, indirecte et per quamdam reflexionem; isto se explica pelo fato de que mesmo após ter abstraído a "species" inteligível, só pode, por seu intermédio, conhecer em ato, sob a condição de se voltar para as imagens nas quais capta a dita "species" (cf. De Anima, III, c. 7 431 b 1). Assim, capta diretamente o universal por meio da "species" inteligível, e. indiretamente os singulares***

***com os quais os fantasmas se relacionam."***

**(Cf. Igualmente sôbre esta doutrina: Ia Pa, q. 14, a. 11; q. 57, a. 2; Quaest. Disp. de Anima, a. 20; De Veritate, q. 10, a. 5) .**

**Como se deve representar esta "convertio ad phantasmata" que está no princípio do conhecimento indireto do singular? Antes de tudo, é certo que não se trata aqui de uma outra "convertio", diferente da que foi falada quando se perguntou se seria possível conhecer intelectualmente sem imagens. Mas pode-se precisar como se efetua esta volta? Eis como no De Veritate (q. 10, a. 5), S. Tomás no-lo apresenta:**

***"O espírito, todavia, consegue ingerir-se nas coisas particulares enquanto se prolonga pelas potências sensíveis que têm por objeto o singular... E assim conhece o singular por uma certa reflexão, enquanto conhecendo seu objeto, que é uma natureza universal,***

*chega ao conhecimento de seu ato, e ulteriormente à "species" que está no seu princípio, e enfim ao fantasma donde as espécies foram abstraídas; é assim que tem um certo conhecimento do singular."*

**É, portanto, tomando consciência da origem de seu ato que a inteligência capta o singular: êste, sôbre o qual reflete, tem por princípio a "species" que lhe parece provir das imagens. Sendo o objeto destas sempre particularizado, a inteligência, pelo prolongamento do conhecimento sensível, atinge assim o singular, mas como o singular é apreendido diretamente só pelas potências sensíveis, trata-se então só de um conhecimento indireto. Pode-se ir mais além nesta determinação e admitir que a inteligência, nesta atividade, faz uma concepção própria do singular?**

**As precisões dos comentadores: o conhecimento "arguitivo" de Cajetano. Cajetano (in Iam Part. q. 86, I, VII) estima que do singular assim apreendido temos só um conceito estranho, isto é, que não o representa pròpriamente, embora convenha só a êle.**

**Tomemos uma comparação. Se falamos da sabedoria infinita, pensamos em uma coisa da qual não temos conceito próprio, mas sòmente um conceito inadequado. Assim também para o singular. Embora compreendamos o que é o singular universalmente considerado, não concebemos o que é em particular a "socrateitas", mas concebemos em nós o que é o "homem" e a "singularidade", e que o "homem", donde não subsiste por si, arguímos e concluímos**

**por um conhecimento qüiditativamente não representável, a saber a "socrateitas", que na realidade existe uma coisa singular diferente do universal "homem". Não nos representamos, pois, formalmente o singular, mas o concluímos em um conceito estranho, que o compreende de algum modo e de maneira confusa, e depois de uma reflexão sôbre sua origem singular. O conceito de "Sócrates" é tão semente o conceito de "homem" colocado em relação, por uma espécie de raciocínio implícito, com êste indivíduo singular que percebo pelos sentidos.**

**O conceito próprio e distinto do singular em João de S. Tomás. João de S. Tomás não adota esta maneira de ver (cf. De Anima, q. 10, art. 4). Para êle, se não se tem uma representação direta e adequada do singular, tem-se dêle contudo um conceito próprio e distinto. Sem isso estaríamos na impossibilidade de discernir uns dos outros os diversos indivíduos e de ter juízos perfeitamente determinados como êstes: "Pedro é homem", "João não foi o Cristo". Esta opinião parece distinguir-se da precedente no fato de que, segundo ela, para que se determine singularmente o conceito basta, quando percebida, a relação de origeín com referência à imagem, sem que seja necessário apelar para uma espécie de raciocínio. Resta que em ambas estas explicações existe um conceito de Sócrates que, em referência ao conhecimento sensível, convém só a êle.**

**João de S. Tomás percebeu bem que sua teoria não deixava de apresentar dificuldades. Como, com efeito, conciliá-la com a tese exposta, fundamental no peripatetismo, do primado do conhecimento do universal? Se cada conceito deve ser referido a uma imagem que é representativa do singular, não haverá, na origem, tão sòmente conceitos, embora indiretos, mas próprios e distintos do singular? Foi respondido negativamente (loco citato) pois o que determina o conceito é aquilo para o qual tende o movimento do pensamento. Ora, êste movimento, na apreensão do objeto, pode-se dirigir quer para o universal, quer para o singular que representa. No primeiro caso, tem-se o conceito universal (e só êle representa direta e adequadamente seu objeto), no segundo caso, o conceito singular (que o representa só indireta e inadequadamente). É, pois, por uma atividade psicológica contínua que se passa do universal para o particular, tese esta que tem a vantagem de dar à vida do espírito uma atividade concreta, que a distinção demais rígida das faculdades e de seus objetos arrisca-se a esquecer. É, definitivamente, um mesmo sujeito que pensa e que imagina, capta o singular e apreende o universal: e o que era preciso**

**separar, legitimamente aliás, deve ser em seguida retomado na unidade de uma só consciência viva.**

---

### *3. O CONHECIMENTO DA EXISTÊNCIA CONCRETA*

**O problema da percepção da existência concreta, isto é, da existência dêste ser que percebe pelos sentidos, está em íntima conexão com o problema do conhecimento do singular. De uma parte, com efeito, só o singular existe e, mais profundamente, o que obsta a intelecção, tanto no existente como tal, quanto no singular, é a materialidade ou a potencialidade que o limita. De si o singular e o existente não são de modo algum ininteligíveis. São as condições nas quais se encontram implicados no mundo que nos cerca que velam o olhar do espírito.**

**É importante notar que o conhecimento da existência, do qual se trata presentemente, não é a concepção universal ou qüiditativa que a inteligência pode formar desta noção. Assim, tenho a idéia comum do que existe. Mais fundamentalmente, é preciso reconhecer que em sua primeira apreçnsão, que é a do ser, o espírito se refere sempre à existência. O ser é, com efeito, o que existe ou pode existir. Em seu primeiro trabalho, a inteligência envolve de algum modo a ordem do abstrato e a do concreto e é o que faz com que ela possa ir depois de um para outro. Atualmente, porém, trata-se da apreensão de tal existência determinada. Lembremos que ainda aqui nós nos limitamos voluntàriamente ao problema do conhecimento, pela inteligência humana, da realidade percebida pelos sentidos.**

**A tese comum do conhecimento do contingente. Esta questão da apreensão pela inteligência humana do concreto existente, deve ser compreendida na tese mais geral do conhecimento, por tôda inteligência, do contingente (cf. Ia Pª, q. 86, a. 3).**

**O ser contingente é aquêle que não existe necessàriamente ou que pode não existir. Como conseguiremos atingi-lo? Convém, antes de tudo, colocar de lado um primeiro conhecimento dêste ser que se liga ao conhecimento qüiditativo. Em todo ser contingente, com efeito, há determinações necessárias que resultam de sua forma, ou da natureza das coisas, e que a inteligência pode evidentemente conceber. Assim direi que se Sócrates se põe a correr, é necessário que se mova. Mas, como poderia reconhecer que Sócrates corre, sendo isto um fato contingente?**

**Na resposta que dá aqui a esta questão, S. Tomás recorre à mesma**

**explicação que havia proposto para o singular: na realidade, os dois problemas se confundem, pois a singularidade e a contingência têm semelhantemente sua raiz na matéria. Como o singular, portanto, o contingente será captado de modo direto pelo sentido e indiretamente pela inteligência: "Contingentia, prout sunt contingentia, cognoscuntur directe quidem sensu, indirecte autem intellectu". Conseqüentemente é na e pela reflexão sôbre as imagens que se atinge a existência concreta das coisas, a qual diretamente se refere só ao sentido. É possível precisar ainda o modo dêste conhecimento concreto do existente?**

**Conhecimento de visão ou "per praesentiam". S. Tomás explicou êste ponto sobretudo a propósito de caso privilegiado do conhecimento que Deus tem do contingente existente (cf. I, q. 14, a. 2). Em Deus deve-se distinguir dois tipos fundamentais de saber: - a ciência da visão, que se relaciona ao que é concretamente existente (no passado, no presente ou no futuro); - a ciência de simples inteligência, que concerne aos possíveis que jamais serão realizados. Aproximativamente, esta distinção corresponde à que se encontra em nosso caso do conhecimento abstrativo e da apreensão do concreto.**

**Em que exatamente diferem os dois saberes considerados? João de S. Tomás (cf. Logica, q. 23, a. 2) glosando certas passagens de S. Tomás (em particular De Veritate, q. 3, a. 3), concluiu que a ciência de visão se distingue da ciência de simples inteligência por lhe acrescentar uma diferença que está fora da ordem da representação e que é a presença da coisa: a coisa concebida de maneira abstrativa é vista como presente. Em linguagem moderna fala-se antes de intuição. Deve-se notar, em favor desta interpretação, que o próprio S. Tomás, desde que se trate do conhecimento atual do contingente, fala sempre da presença da coisa: a ciência de visão é assim formalmente um conhecimento "per praesentiam".**

**O comentador que aqui seguimos aplica a precedente análise ao caso do conhecimento. Que modificação deverá padecer o conhecimento abstrativo ou conceitual para atingir a existência como tal? A mesma que precedentemente: será preciso que o conceito seja referido à coisa vista como presente à nossa faculdade, ou que nosso conhecimento termine nesta coisa, tendo-se especificado que a presença, de que aqui se trata, é concreta e não simplesmente representada: sei com efeito, que Deus está presente em tôda parte e contudo não posso, por êste fato, dizer que**

**o vejo. Será conveniente precisar ainda que esta presença à nossa faculdade supõe a atividade do objeto sôbre a potência e funda-se sôbre ela mesma. Em nós, a ordem do conhecimento concreto repousa, em última análise, sôbre a ordem da eficácia causal.**

**Conclusão: o juizo de existência. O juízo de existência concreta, "o que percebo atualmente existe", tão sòmente explica, no nível da operação perfectiva de espírito, o que se acha dado na primeira apreensão, duplicada pela reflexão sôbre o conhecimento sensível que está em sua origem.**

**Um objeto apresenta-se aos meus sentidos. Por abstração eu o concebo intelectualmente como algo que é (noção confusa do ser material); mas simultaneamente esta concepção aparece-me ligada ao objeto que captei como presente. Se decomponho êste dado primitivo segundo os dois aspectos que me oferece, de sujeito determinado e de existência atual, vejo que a existência atual convém a êste sujeito e eu lha atribuo; pronuncio então êste juízo: "isto existe", no qual afirmo o caráter concreto do ser percebido; ao mesmo tempo tomo consciência da verdade de meu pensamento enquanto êste se confronta com o objeto considerado.**

**Assim termina o ciclo total da atividade intelectual, a qual visa atingir o ser até sua atualidade última e perfectiva, a existência. Resta evidentemente efetuar, em uma outra linha, todo o processo, precedentemente descrito, pelo qual a inteligência procura adquirir um conhecimento distinto da essência.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

# O CONHECIMENTO DA ALMA POR SI MESMA

## *1. INTRODUÇÃO.*

**Até agora elaboramos nossa teoria da inteligência em função do conhecimento das coisas materiais. Mas é certo que se encontra em nós um conhecimento privilegiado de um ser que não é puramente material: o sujeito que pensa. Na filosofia moderna êste domínio do psiquismo foi objeto de uma atenção tôda particular e o conhecimento do "eu" tomou assim uma importância crescente.**

**Para só considerar o aspecto metafísico desta questão, pode-se perguntar, com diversos filósofos de nossa época, se a percepção dêste "eu" não seria o princípio mesmo do saber. Princípio, aliás, concebido de modo tão diferente por um Descartes, que nêle vê uma substância espiritual, por um Maine de Biran, que o identifica com o esfôrço motor voluntário, por um Bergson, que o confunde com a duração, por um Fichte, que dêle faz dura atividade a priori e absoluta enquanto que, em oposição, Kant afirma que, ontològicamente considerado, o "eu" pertence ao mundo inatingível do número.**

**Teremos ocasião de voltar a estas posições para as apreciar segundo nosso ponto de vista. Nossa intenção presentemente é expor a doutrina de S. Tomás na linha mesma de sua problemática e de seu desenvolvimento original. E só depois poderá ser verdadeiramente frutuoso um confronto corri outros pensamentos.**

---

## *2. O PROBLEMA COLOCADO A S. TOMÁS*

**O problema do conhecimento da alma e de sua atividade ocupa um lugar secundário na psicologia de Aristóteles. Esta é manifestamente dominada pela preocupação de valorizar, em reação contra o espiritualismo platônico, o primado do conhecimento das coisas materiais.**

**Uma só questão neste domínio parece reter um pouco a atenção do filósofo, a da inteligibilidade das potências da alma. Se é verdade que inteligível é só o que está em ato, como será possível falar de um conhecimento direto das potências? Responde Aristóteles que efetivamente só atingimos as potências por intermédio de seus atos. É o que aparece no livro II do De Anima (c. 4, 415 a 14-22), onde está dito que a ordem da pesquisa psicológica é a seguinte: conhecimento dos objetos, dos atos que os especificam e, por meio dêles, das potências que estão no seu princípio. E igualmente o que se conclui da exegese de uma passagem embaraçada do livro III (c. 4, 429 b 27-430 a 9), de onde S. Tomás tira que só conhecemos nosso intelecto porque temos a percepção de nosso ato de intelecção: "non enim cognoscimus intellectum nostrum nisi per hoc quod intelligimus intelligere". A fortiori concluir-se-á que só temos do "eu" um conhecimento indireto na e pela sua atividade.**

**As elaborações pessoais de S. Tomás vão se situar na linha das preocupações precedentes, isto é, face ao problema metafísico da inteligibilidade das potências e ulteriormente da alma intelectiva: problema abarcado por êste adágio e de cuja demonstração estará dependendo: "uma coisa é cognoscível na medida em que está em ato e não na medida em que está em potência... unumquodque cognoscibile est secundum quod est in actu et non se, cundum quod est in potentia" (Ia Pa, q. 87, a. 1).**

**Sôbre esta questão, todavia, o Doutor angélico devia também levar em conta um outro modo de ver que remontava à autoridade maior de S. Agostinho. Para êste, sabe-se, a vida psíquica aparecia bem menos tributária da percepção sensível. Assim, a alma se conhece diretamente por si mesma: "mens seipsam per seipsam novit" (De Trinitate, l. 9, c. 3) . Neste texto, diversas vêzes retomado por S. Tomás, encontra-se uma tradição espiritual aparentemente oposta ao intelectualismo sensualista de Aristóteles. Será preciso optar**

**entre as duas atitudes, a menos que se revele possível uma conciliação superior das duas teses.**

**Advinha-se sem custo que nesta discussão vai entrar em jôgo a natureza profunda ou a estrutura do ser humano. É êle só um espírito encarnado? Não teria, ao menos em estado latente, as virtualidades de um espírito puro? Tôda a significação do homem está aqui engajada. S. Tomás que, desde o início aqui se colocara na dependência do peripatetismo, parece ter hesitado ao tocar as doutrinas da tradição cristã. Mais acolhedor em seus primeiros escritos, será mais reservado na Summa. Vamos segui-lo nestas tomadas de posições sucessivas marcadas pelos textos maiores do De Veritate (q. 10, a. 8) e da Ia Pa (q. 87, a. 1) . A solução trazida ao problema do conhecimento da alma separada por si mesma (Ia Pa, q. 89, a. 1) acabará por nos fixar em suas vistas profundas. O estudo comparativo assim empreendido, terá o interêsse suplementar de nos fazer captar, em um caso concreto, como se comporta nosso Doutor quando Aristóteles e S. Agostinho parecem se opor.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

### *3. A EXEGESE DE S. TOMÁS*

**Trata-se de se saber se a alma intelectiva (mens) se conhece diretamente pela sua essência ou por intermédio de "species" abstraídas das imagens que a atuaram: "Utrum mens se ipsam per essentiam cognoscat vel per aliquam speciem?" Duas séries de objeções colocam o problema em tôda sua acuidade: uma série de 16 objeções em favor da tese aristotélica do conhecimento indireto "per speciem" e outra de 11, no sentido da tese agostiniana do conhecimento "per essentiam" (De Verit., q. 10, a. 8).**

**No corpo do artigo, começa S. Tomás por distinguir dois tipos de conhecimento da alma por si mesma: um, pelo qual a alma se conhece naquilo que tem de próprio (conhecimento individual e concreto); outro, pelo qual a alma se conhece naquilo que tem de comum com as outras almas (conhecimento universal e abstrato). Deixemos de lado êste último conhecimento, que interessa às técnicas elaboradas da ciência, para ficarmos com a percepção primitiva e experimental da alma.**

**Aqui ainda devemos distinguir o caso do conhecimento atual, no qual a alma se conhece por meio de seus atos, como o quer Aristóteles, e o caso do conhecimento habitual conforme o qual convém afirmar com S. Agostinho que a alma se conhece por sua essência. Precisemos êstes dois pontos.**

**- Conhecimento atual da alma por si mesma.**

**"É nisto que cada um percebe que tem uma alma, vive ou existe: porque sente, faz ato de inteligência, ou exerce atos vitais desta ordem". Para Aristóteles há incontestàvelmente nisto um dado primitivo. É em e por meio de minha atividade psíquica que me conheço. Vindo a cessar esta atividade, a consciência do "eu" encontra-se, por êste fato mesmo, abolida. Mas isto justifica-se igualmente a priori pela teoria da inteligibilidade precedentemente proposta: uma coisa é inteligível na medida em que está em ato. Ora, a inteligência, antes da recepção da ,(species", está em potência na ordem dos inteligíveis. Ora, só será inteligível por si mesma e só se tornará tal quando atuada por uma "species". Dever-se-á concluir que é por intermédio desta que a alma se conhece atualmente.**

**- Conhecimento habitual da alma por si mesma.**

**Aqui não se requer a mediação de nenhuma "species": basta a presença da alma a si mesma: "pelo fato de a sua essência lhe estar presente, a alma tem a possibilidade de passar ao conhecimento de si". Assim como aquêle que tem o hábito de uma ciência, o matemático, por exemplo, pode imediatamente e por meio de seus recursos próprios passar ao exercício do seu saber, assim também a alma pode produzir o conhecimento de si.**

**Qual é exatamente a dimensão desta afirmação? Apressemo-nos em afastar uma interpretação que seria errada. O conhecimento habitual, de que aqui se trata, não é de modo algum atual, nem consciente. Nada tem a ver com esta percepção surda e contínua de si que acompanha tôda a nossa vida psíquica. Estamos presentemente ao nível das estruturas profundas da alma. Aqui não se duvida que o Doutor angélico tenha querido aproximar o conhecimento humano do conhecimento dos espíritos puros. De si a alma espiritual é inteligível; por outro lado, está evidentemente presente a si mesma enquanto inteligente; há, pois, radicalmente tudo o que é preciso para justificar um ato de conhecimento de si mesma. Mas as necessidades preliminares do conhecimento abstrativo fazem obstáculo à realização atual, imediata e permanente, dêste estado latente de conhecimento de si.**

**Existe, na presente condição de união com um corpo, uma atuação possível dêste conhecimento habitual? Ou se deve reconhecer que o conhecimento atual, do qual anteriormente se falou, não é senão uma atuação parcial e derivada do dito conhecimento habitual? S. Tomás não é explícito sôbre êstes pontos. As respostas a várias dificuldades do artigo (notadamente: ad 1 in contrarium) sugerem-nos, contudo, que o conhecimento atual, embora só relativo à existência e não à essência da alma, está no prolongamento do conhecimento habitual: "a alma intelectiva conhece-se a si mesma pelo fato de existir nesta alma o que é preciso para que possa passar ao ato de se conhecer atualmente, percebendo que existe".**

**Na Summa Theologica vê-se, de modo claro, um certo enrijecimento de S. Tomás no sentido de uma aplicação mais estrita dos princípios do peripatetismo (Ia, Pa, q. 87. a.1). O corpo do artigo conclui só pelo conhecimento da alma pelo seu ato: "non ergo per essentiam suam sed per actum suum se cognoscit intellectus noster". A razão desta afirmação nos é conhecida: uma coisa é inteligível na medida em**

**que está em ato; ora, na ordem das coisas inteligíveis, nossa inteligência é pura potência. Como o faz no De Veritate, S. Tomás distingue, em seguida, para a alma, um conhecimento particular (experimental) e um conhecimento universal (científico).**

**Lendo êstes textos, não podemos nos furtar de perguntar se o conhecimento habitual e direto da alma teria sido aqui positivamente eliminado. Parece que se deva responder negativamente. Se, com efeito, pesarmos bem os têrmos com os quais o nosso Doutor caracteriza presentemente o conhecimento particular da alma, constataremos que a razão que o fundamenta é, como antes, a simples presença da alma a si mesma: "ad primam cognitionem de mente habendam, sufficit ipsa mentis praesentia". Por outra parte, o têrmo dêste conhecimento é aqui também a existência da alma e de nossas atividades e não sua natureza. O indivíduo particular percebe que tem uma alma intelectiva pelo fato de que toma consciência de sua atividade intelectual: "percipit se habere animam intellectivam ex hoc quod percipit se intelligere". A intervenção do ato mediador é exigida, mas a razão última da consciência de si parece ser esta presença inteligível da alma a si mesma, significada pela noção do conhecimento habitual.**

**O caso da alma separada (cf. S. Th. Ia Pa, q. 89, a. 1). Considerando que, em nossa condição presente de união a estrutura profunda da alma intelectiva se encontra de certo modo velada, seria evidentemente desejável poder representar o estado da alma quando separada do corpo. S. Tomás, com sua ousadia de metafísico, esforçou-se por realizar teòricamente esta experiência (cf. Ia Pa, q. 89). O que disse a êsse respeito vai nos permitir melhor compreender a natureza de nossa vida intelectiva.**

**Num primeiro instante, encontramo-nos frente a um dilema. Ou a alma, como querem os platônicos, une-se ao corpo apenas de maneira acidental, reencontrando assim, quando separada do corpo, sua condição de espírito puro imediatamente adaptado aos inteligíveis; mas nesta hipótese não se vê qual a razão da união, que aparece como desvantajosa à alma; ou, então, a união é natural e, neste caso, parece impossível reconhecer-lhe qualquer atividade cognoscitiva depois da morte. S. Tomás escapa desta dificuldade admitindo para a alma dois tipos de atividade intelectual, correspondendo a seus dois modos diferentes de existir, o de união a um corpo e o de separação do mesmo. Unida ao corpo, a alma intelectiva conhece por conversão às imagens. Separada dêle,**

**conhece à maneira dos espíritos, por conversão aos objetos que de si são inteligíveis. Mas, precisa nosso autor, e é o que dá tôda a dimensão de sua doutrina, o modo de conhecer como o de existir do primeiro tipo são naturais à alma, enquanto que o modo de conhecer e o modo de existir do segundo devem ser chamados preternaturais:**

***"modus intelligendi per conversionem ad phantasmata est animae naturalis sicut et corpori uniri, sed esse separatum a corpore est praeter rationem suae naturae, et similiter intelligere sine conversione ad phantasmata est ei praeter naturam".***

**O estado de união e a vida que lhe corresponde seriam definitivamente a condição melhor para o homem. Uma dúvida subsiste porém. Como pode a alma, que é radicalmente capaz de pensar à maneira dos espíritos puros, tirar proveito de um modo inferior de conhecer? Porque a alma, explica S. Tomás, que é a última das substâncias intelectuais, não atingiria, só pelo modo de intelecção próprio às substâncias espirituais, conhecimentos suficientemente distintos e precisos. E assim, conclui, é bom para ela estar unida a um corpo e encontrar seu objeto comum à sombra das imagens. Resta-lhe, porém, que lhe é possível existir no estado**

**de separação e ter então um outro modo de atividade intelectual.**

**Tal é, parece, a última palavra da filosofia de S. Tomás sôbre o problema da união da alma e do corpo e das conseqüências que daí decorrem quanto à atividade do homem.**

---

### *4. CONCLUSÕES E COROLÁRIOS*

**Nossa vida presente é, portanto, naturalmente, a vida de um espírito encarnado, mas de um espírito cujas estruturas profundas são as de um espírito puro. Enquanto espírito encarnado, nossa alma se conhece por meio de seus atos, isto é, "per species". Mas em sua complexão de puro espírito, encontra-se objetivamente e, de maneira imediata, presente à nossa potência intelectual: é o conhecimento habitual de que fala o De Veritate. Basta que se produza um ato de conhecimento abstrativo, e nossa alma inteligente capta-se imediatamente, não em sua natureza mas em sua existência, como princípio do conhecimento considerado. Tudo leva a crer que assistimos a uma atuação parcial desta aptidão fundamental de se captar a si mesma que o conhecimento habitual revela: "percipit anima se intelligere". Radicalmente, seria, pois, enquanto espírito que a alma toma consciência de si. Rompido os elos que a ligam ao corpo, perceber-se-á diretamente como objeto, e sua estrutura pretenatural, mas efetiva, de espírito separado manifestar-se-á plenamente. Tais são as perspectivas de conjunto nas quais convém interpretar a doutrina de S. Tomás sôbre o conhecimento da alma por si mesma.**

**Até onde se estende este conhecimento de si?**

**Com nossa existência captamos, evidentemente, nossa atividade interior, mas podemos dizer que atingimos nossas faculdades? S. Tomás (q. 87, a. 2) precisa que só sua cxistência pode ser diretamente captada: tenho consciência de pensar ou de querer, mas as naturezas da inteligência e da vontade, como a da alma, permanecem-me escondidas.**

**Convém estender à atividade sensível esta consciência de si? Os atos de nossos sentidos não estão evidentemente presentes à nossa alma espiritual do mesmo modo como os da inteligência ou da vontade. É certo porém, S. Tomás o reconhece, que nos percebemos como princípio de nossa vida sensitiva: "percipit anima se sentire". Nosso psiquismo inferior está assim ligado ao mesmo "eu" ao qual se liga nosso psiquismo superior espiritual: o "eu" que sente é o mesmo que pensa. Se, pois, a natureza de nossa vida sensitiva não é diretamente percebida, deve-se contudo manter que a realidade e o princípio desta vida são atingidos por reflexão intelectual. A bem**

**dizer, só existe o "eu" para uma tal consciência e é em relação a ela que todo o resto de nosso psiquismo torna-se pròpriamente nosso.**

**Algumas aproximações com as concepções mais modernas permitem-nos melhor apreciar a posição precedente.**

**Com Descartes, e a partir dêle, a tendência mais constante foi a de se dar o primado ao conhecimento reflexivo e, por conseguinte, de fazer do "eu", e de suas atividades, o objeto privilegiado do espírito humano, ficando assim o objeto exterior atingido apenas em segundo lugar e terminando mesmo por se confundir com a consciência. Convergem, neste ponto, os três gràndes sistemas da metafísica francesa acima evocados: idéia clara e distinta por excelência (Descartes), o fato primitivo (Maine de Biran) e os dados imediatos (Bergson): o "eu" é substância pensante no primeiro caso, esfôrço motor voluntário no segundo e duração no terceiro. Em todos êsses sistemas, a intuição pára em um objeto interior à consciência. No idealismo alemão, o princípio primeiro é ainda o "eu" captado reflexivamente, mas êste "eu" perde aqui tôda consistência substancial, mesmo aquela suposta por um sujeito fluente e transitório, para não reter outra realidade além da posição primária e incondicionada de um ato de espírito.**

**Com o aristotelismo tomista, ao contrário, o objeto próprio da inteligência humana é a coisa material, exterior ao espírito. Doutrina mais modesta que as precedentes e que tem o encargo de explicar a assimilação pelo espírito de um dado que lhe é estranho, mas tendo a inapreciável vantagem de ser mais conforme os fatos. Assim a vida do espírito é antes exterioridade. Mas o espírito humano é também capaz de uma certa interioridade. A atividade intelectual é imanente e é reflexiva. Mais profundamente, existe em nós com que fundar uma vida pura de espírito, tornando-se o "eu", para o pensamento, seu objeto imediato. Em nossa condição atual, esta última vida realiza-se só de maneira muito reduzida. Na condição de alma separada, será total, mesmo permanecendo sempre imperfeita. A metafísica da consciência primitiva e privilegiada do "eu" não é sem fundamento, mas a de S. Tomás, mais modesta, é também mais objetiva e mais compreensível.**

## *5. APÊNDICE: O CONHECIMENTO DAS REALIDADES SUPERIORES*

**Em seu tratado sintético da Suma Teológica, S. Tomás distingue os modos do conhecimento intelectual e humano conforme o grau de elevação dos objetos que pode tomar em consideração: as coisas materiais que estão abaixo dêle, a alma que está no seu nível, as substâncias espirituais que se encontram mais elevadas. Resta-nos dar algumas indicações sôbre êste último tipo de conhecimento. S. Tomás considera sucessivamente a caso do anjo (q. 88, a. 1 e 2) e o caso de Deus (q. 88, a. 3).**

**O conhecimento do anjo pelo homem. Nos artigos indicados, a exposição da doutrina vê-se complicada pela discussão das opiniões de diversos comentadores, Averróis em particular, para quem a felicidade mesma do homem estaria no conhecimento das substâncias separadas. Concluiu-se positivamente: 1. que no estado presente não podemos captar por meio de nosso intelecto as substâncias imateriais em si mesmas; 2. que é possível, pela analogia das coisas materiais, elevarmo-nos a um certo conhecimento indireto .e imperfeito de sua natureza. Tudo isto é claro para quem admite a teoria geral precedentemente exposta. É claro, por outro lado, que não temos a experiência direta dos espíritos. Em seu tratado dos anjos, S. Tomás estudará o problema da comunicação que pode haver entre os espíritos puros e chegará a conclusões positivas. Mas o que então diz não pode convir ao caso da alma humana em seu estado presente de encarnação.**

**O conhecimento de Deus pelo homem. Se não podemos atualmente captar, por meio de nossa inteligência, as substâncias espirituais criadas, é claro que menos ainda podemos atingir um conhecimento próprio e direto de Deus. Assim nossa inteligência não é a faculdade do divino.**

**Contudo, a partir das coisas sensíveis, por analogia, e segundo a via de "eminência" e de "remoção", que os teólogos conhecem, ser-nos-á possível chegar por nós mesmos a um certo conhecimento de Deus: de sua existência e, muito imperfeitamente, de sua natureza e de suas perfeições. Ao metafísico compete precisar como se pode chegar a isto. Baste-nos aqui abrir, para nossa inteligência, essas perspectivas superiores.**

# CONCLUSÃO: POSIÇÃO DA TEORIA DO CONHECIMENTO INTELECTUAL EM S. TOMÁS

## *1. INTRODUÇÃO.*

**Vamos retomar ainda uma vez em seu conjunto a concepção de S. Tomás sôbre o conhecimento intelectual, considerando-o primeiro em suas condições históricas, depois em relação com a filosofia contemporânea.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

## *2. POSIÇÃO HISTÓRICA DA DOUTRINA TOMISTA.*

**Não há o que duvidar, S. Tomás opta fundamentalmente pela teoria do conhecimento de Aristóteles, considerada como uma via média entre o sensualismo de Demócrito e a teoria platônica das idéias, precisando-se que é sobretudo face a Platão que toma posição.**

**Todavia, o Doutor angélico não podia negligenciar o que fôra pensado desde o Estagirita. Dois conjuntos principais de especulações aqui se lhe ofereciam: - o das doutrinas agostinianas, especialmente para as teses do conhecimento "nas razões eternas", e do conhecimento da alma por si mesma; muito engenhosamente adaptadas, estas concepções vieram inserir-se na síntese peripatética, à qual conferiram uma profundidade nova: - o das doutrinas árabes, relativas sobretudo à questão da separação do intelecto, contra as quais S. Tomás se opôs.**

**Muito ligada às condições de seu tempo, sua doutrina não deixa de aparecer como uma elaboração pessoal bastante notável: é o aristotelismo, mas genialmente renovado e colocado em dia.**

**Entre as teorias onde se sente mais a marca própria do Doutor, enumeraremos as da imaterialidade, do objeto da inteligência, da fase ativa da intelecção, do verbo, da consciência da alma, onde Aristóteles é manifestamente ultrapassado. É necessário ainda notar o alargamento da doutrina da inteligência no sentido dos domínios superiores do conhecimento angélico e do conhecimento divino, onde S. Tomás teve muito a criar: é agora todo o mundo da vida do espírito, desde o mais ínfimo, o nosso, até a vida de Deus, que hieràrquicamente se desvenda aos nossos olhos: horizonte grandioso onde se compraz de modo claro o olhar daquele que foi antes de tudo o gênio das grandes sínteses.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

### *3. SITUAÇÃO COM RELAÇÃO AO PENSAMENTO MODERNO.*

**A atitude mais característica do pensamento moderno face à teoria da inteligência é incontestàvelmente o idealismo. Inaugurado, em seus fundamentos, por Descartes que assinalou à inteligência, como objeto primeiro, o "eu" pensante, o idealismo proliferou segundo uma admirável variedade de concepções. Ainda incompleto em Kant que reconhece para além do fenômeno a persistência de um mundo transcendente, tomará com seus sucessores tôda sua consistência de filosofia da pura interioridade.**

**Indo à origem de todo êste movimento de pensamento, vemo-nos face a esta dissociação radical do conhecimento sensível e do conhecimento intelectual, ou dos objetos dos sentidos e dos objetos transcendentes, dissociação esta operada, pela primeira vez, por Platão. Nos. so conhecimento, é verdade, aparece primitivamente como a percepção das coisas sensíveis, mas nestas últimas há perpétua mudança e infinita diversificação, o que não poderia satisfazer nossa inteligência, faculdade do imutável e do idêntico: o mundo do pensamento é, pois, diverso do mundo da matéria, e voltado para seus próprios objetos, ou para si, o mundo do espírito bastar-se-á a si mesmo.**

**Ora, foi precisamente a esta divisão que se recusou Aristóteles e os que o seguiram: o necessário e o mutável, o objeto dos sentidos e o da inteligência, são-nos dados solidàriamente e ligados um ao outro. É um fato de experiência: "magis experimur", dirá S. Tomás. A inteligência recebe assim seu objeto do dado sensível.**

**Esta explicação da vida do pensamento é mais complicada, em certos aspectos, que a do idealismo que, numa primeira consideração, parece correr bem; mas muito mais acolhedora, onde nem o corpo nem a alma, nem a matéria nem o espírito são negligenciados, e onde nossa condição de homem, no limite dos dois mundos, encontra a sua mais objetiva definição.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

# A VONTADE.

## *1. INTRODUÇÃO. NOÇÃO DE VONTADE.*

**A apetência representa, ao lado do conhecimento, um dos grandes aspectos da nossa vida psíquica. Conhecer, tender para, com tôdas as nuances de afetividade que esta última expressão pode implicar, amor, desejo, gozo, etc.... tais são, com efeito, os fenômenos mais característicos desta vida.**

**Recordemos as principais conclusões às quais já chegamos.**

## *2. DIVISÕES GERAIS DA AFETIVIDADE*

**No tratado que lhe é consagrado na Summa Theologica (Ia Pa, q. 80 a 83), a vida afetiva é organizada nos quadros de uma metafísica da ação sendo êste o princípio geral ao qual se refere: a tôda forma segue-se uma certa inclinação: "quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio".**

**Assim: nos sêres desprovidos de conhecimento encontra-se, seguindo-se à sua forma natural, uma inclinação ou um apetite chamado natural, appetitus naturalis, - nos seres cognoscentes, seguindo-se à forma apreendida, um apetite chamado animal, ou antes, por se exprimir em um ato, elícito, appetitus elicitus.**

**Cada faculdade apetitiva tem, conseqüentemente, um apetite natural correspondente à sua natureza de faculdade e um apetite elícito que corresponde à forma que é conhecida.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

### *3. EXISTÊNCIA E NATUREZA DA VONTADE.*

**A existência de uma potência espiritual de apetência, distinta das potências sensíveis de mesma ordem, é uma conseqüência imediata dos princípios agora formulados. Com efeito, pelo fato de existir dois gêneros de potências de conhecer, os sentidos e a inteligência, conclui-se que há dois gêneros de potências apetitivas: as potências apetitivas sensíveis, que se seguem ao conhecimento sensível, e a vontade, que se segue ao conhecimento intelectual.**

***"Impõe-se que em tôda natureza intelectual haja uma vontade. O intelecto, com efeito, é atuado pela forma inteligível, enquanto faz ato de intelecção, como a coisa da natureza é atuada, em seu ser natural, por sua própria forma. Ora, a coisa da natureza tem, em virtude da forma que a determina em sua espécie, uma inclinação para as operações e para o fim que lhe convém. Semelhantemente convém que à forma inteligível se siga, no que faz ato de***

***inteligência, uma inclinação para suas operações e seu fim próprio. Esta inclinação, na natureza intelectual, não é outra coisa que a vontade, que é o princípio das operações que existem em nós, pelas quais o que faz ato de inteligência age em vista de um fim: o fim, com efeito, ou o bem, é o objeto da vontade. Em todo ser inteligente deve-se, em conseqüência, encontrar também uma vontade".***

**Cont. Gent., IV, c. 19**

**De nada serve objetar a esta distinção da vontade com relação às potências apetitivas sensíveis, que o fato de ser conhecido é para o objeto desejado sòmente uma diferença acidental, não afetando, portanto, sua natureza (Ia Pa, q. 80, a. 2, ad 1 e 2). Pelo contrário, é enquanto apreendido que o objeto provoca o movimento afetivo, e não é a mesma coisa ser apreendido pelos sentidos ou pela**

**inteligência: pelos sentidos, o objeto é captado como bem particular, pela inteligência é atingido sob a razão universal de bem. Ainda que se dirija para coisas que necessàriamente só podem existir de modo singular, a vontade é, pois, como a inteligência, uma faculdade do universal.**

**Com êste caráter, nossa potência apetitiva espiritual deve igualmente ser única. Assim, enquanto a afetividade sensível se divide, conforme o bem considerado fôr facilmente ou dificilmente atingido, em duas faculdades, - concupiscível e irascível, - a vontade compreende, em seu objeto, estas duas modalidades. Semelhantemente, a vontade relaciona-se, ao mesmo tempo, com o fim (bonum honestum) e com os meios (bonum utile), e é ainda ela que tem o gôzo do bem (bonum delectabile) quando êste é possuído.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

### *4. PRESENÇA DO AMADO NAQUELE QUE AMA.*

**Resta-nos resolver uma dificuldade para justificar a existência da inclinação voluntária. Todo ato de uma potência face a um objeto supõe, assim parece, uma união preliminar com êste objeto que o determina. No caso do conhecimento, a especificação do ato se dá graças a uma semelhança que torna o objeto presente na própria faculdade. Parece que não pode acontecer o mesmo com a vontade, pois esta faculdade é atraída pelo objeto enquanto este existe fora dela; falar, neste caso, em semelhança, não será assemelhar, de modo completamente indevido, nossa potência apetitiva às nossas faculdades de conhecimento? Para falar com propriedade, não há, S. Tomás o reconhece, semelhança do objeto na potência apetitiva. Nela se encontra, todavia, uma certa adaptação de ordem afetiva (coaptatio) que resulta do movimento primeiro da faculdade ou do amor. Percebendo um objeto que me convém, ponho-me a ama-lo, e neste amor e por êste amor mesmo minha vontade se conforma, de certo modo, a êste objeto que se torna efetivamente presente em mim.**

***"Assim, pois, o que é amado não sòmente se encontra na inteligência do que o ama, mas ainda em sua vontade, de maneira diferente, porém, em um e outro caso. Na inteligência encontra-se segundo uma***

***semelhança específica; na vontade do amante, como o termo do movimento no princípio motor, o qual se vê adaptado pela conveniência e proporção que estabelece com êle; assim no fogo há, de certo modo, o lugar superior, lugar próprio do fogo, sob a razão de leveza, enquanto êste elemento diz proporção e conveniência com um tal lugar."***

**Cont. Gent., IV, c. 19**

**Dupla presença em nós das coisas que atingimos cone nosso espírito: por assimilação vital em nossa faculdade de conhecer, por adaptação afetiva na nossa vontade, denunciando uma e outra destas presenças, por seu modo característico, o que há de específico em cada uma de nossas operações superiores. Será proveitoso, para aprofundar mais a questão da adaptação do apetite ao objeto amado, atender para as elucidações dadas pelos teólogos a propósito da processão do Espírito Santo. (Cf. principalmente João de S. Tomás, Curs. Theol., IV, disp. XII, a. 7)**

---

### *5. OS ATOS DE VONTADE.*

**única potência apetitiva na ordem espiritual, pode a vontade, como aliás a experiência o manifesta, encontrar-se no princípio de uma grande variedade de atos, amor, desejo, escolha, gôzo, etc. S. Tomás, na parte moral de sua obra, aplicou-se a classificar êstes atos nos quadros gerais de uma teoria da atividade racional. Cada movimento particular de apetência vem em dependência de um ato de conhecimento que o comanda, de modo a se obter assim uma série de pares, seis ao todo, que integram o ato humano completo. Deixando à moral o estudo detalhado de todo êste organismo, limitar-nos-emos aqui a enumerar o que pertence à vontade.**

**Considerando-se o fim a se conseguir, encontram-se sucessivamente o desejo ineficaz (simplex volitio) ou a simples complacência no bem apresentado ao espírito, e a intenção, tornada eficaz, dêste bem (intentio).**

**Considerando-se os meios, intervêm na ordem da eleição, antes de tudo, os consentimentos (consensus) dados aos diversos meios que se apresentam como podendo assegurar a possessão do bem desejado; depois a vontade, na eleição (electio), escolhe um dêstes meios. Vem então a execução que supõe a aplicação pela vontade (usus activos) das outras faculdades na obra a se executar; e quando o fim foi obtido, resta à vontade comprazer-se no bem possuído (fruitio). Por mais sêca que seja, esta nomenclatura já basta para dar uma idéia-da fineza de análise e do vigor da construção que S. Tomás soube trazer ao estudo de nossa vida afetiva.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

# A VONTADE E AS OUTRAS FACULDADES DA ALMA

## *1. INTRODUÇÃO.*

**A atividade da vontade, acabamos de perceber, está em pleno coração de nossa vida psíquica. Por êste fato, ela tem múltiplas relações com nossas outras faculdades. Sòmente duas questões prenderão aqui nossa atenção.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

### *2. A SUPERIORIDADE DA INTELIGÊNCIA SÔBRE A VONTADE.*

**Inteligência e vontade, que são duas potências unidas, agem igualmente, uma sôbre a outra como veremos. Mas o que antes preocupa S. Tomás é saber qual das duas tem a superioridade (cf. Ia Pa, q. 82, a. 3; De Verit q. 22 a. 11).**

**Numa primeira consideração, parece que a vontade detém êste primado. Com efeito: 1. , a dignidade de uma faculdade depende, ao que parece, da dignidade de seu (objeto. Ora, o objeto da vontade, o bem, que significa o ser na sua plenitude de perfeição, e concluindo em particular o ato último de existir, é mais perfeito que o objeto da inteligência, o verdadeiro, que é mais abstrato; 2. , pondo em movimento a inteligência, a vontade parece dominá-la; tem, com efeito, por objeto o bem ou o fim que é a primeira das causas; 3. , no plano sobrenatural, fundando-nos sôbre o testemunho de S. Paulo, devemos dizer que o hábito mais perfeito, a caridade, encontra-se na vontade: "maior autem horum est caritas..." Ora, convém que haja proporção entre os hábitos e as faculdades que êles determinam. A vontade, sujeito da caridade, não pode deixar de ser, portanto, a mais perfeita das potências.**

**Todavia, para S. Tomás, absolutamente falando, a inteligência é superior à vontade (Cf. o comentário de Caetano sôbre o art. citado e João de S. Tomás, De Anima, q. XII a. 5). Sua argumentação pode ser condensada nestas duas fórmulas:**

**- Uma coisa é tanto mais elevada, quanto mais simples e mais abstrata. . . "quanto autem aliquid est simplicius**

**et abstractius, tanto, secundum se, est nobilius et altius".**

**- Ora, o objeto da inteligência é mais simples e mais absoluto que o da vontade... "Objectum enim intelectus est simplicius et magis absolutum quam objetum voluntatis."**

**A primeira destas fórmulas é apenas uma aplicação da doutrina geral da imaterialidade como fundamento do conhecimento: quanto mais imaterial o modo de um objeto, tanto mais atual e perfeito, e tanto mais a potencialidade que a êle se relaciona é purificada de potencialidade e perfeita. Ora, segunda fórmula, o objeto da inteligência, que é a "qüididade", é mais abstrato e mais imaterial e, portanto, mais absoluto e mais elevado que o da ;vontade, o bem, que envolve o ser em tôda a sua realidade concreta.**

**No De Veritate (q. 22, a. 11) S. Tomás faz valer uma outra razão. Colocando-se sob o prisma do modo da geração, de onde resulta para o ato intelectual uma tomada de posse mais íntima do objeto, conclui pelo primado da faculdade de conhecer. O objeto que**

**conhece, com efeito, torna-se presente na própria faculdade de conhecer, enquanto que o objeto que desejo permanece fora de mim. Ora, é mais digno possuir em si algo de eminente que estar relacionado do exterior com a perfeição desta coisa: "perfectius autem est... habere in se nobilitatem alterius rei, quam ad rem nobilem comparari extra se existentem". A assimilação cognitiva é, pois, mais perfeita que a união afetiva.**

**Com uma perfeita lógica, no tratado da felicidade (cf. Ia, IIa, q. 3 a. 4), S. Tomás deduzirá que a felicidade soberana consiste formalmente não em um ato de vontade, ou na fruição afetiva que é só uma conseqüência, mas no conhecimento mesmo ou na visão de Deus. A deleitação da vontade é, todavia, um acompanhamento necessário e essencial da tomada de posse, pela nossa faculdade de conhecimento, de nosso fim último.**

**Seria por demais longo entrar nas discussões que surgiram em tôrno desta questão do primado de uma ou outra de nossas faculdades espirituais. A escola escotista é pela superioridade da vontade e muitos seguem esta via. Os argumentos dados acima permanecem, contudo, em sua firmeza metafísica. Está fora de dúvida, por outro lado, que adotando êste modo de ver, S. Tomás foi fiel a Aristóteles que, bem claramente, em seus estudos sôbre a felicidade soberana (Ética a Nic. 1, 10), dá o primado ao conhecimento, sendo o prazer um elemento de acréscimo que se junta ao ato de contemplação "como a beleza para os que estão na flor da juventude".**

**Há todavia um caso em que a vontade arrebata à inteligência o primado, quando o objeto que atinge é mais elevado do que o que é captado pela inteligência. Ora, pràticamente isto se realiza para todos os objetos que estão acima da alma, especialmente, para Deus; donde se conclui, para esta vida, pelo primado da caridade. Definitivamente, com S. Tomás, concluir-se-á: "o amor de Deus é melhor que o conhecimento que dêle se tem; pelo contrário, oconhecimento das coisas corporais é melhor que seu amor; absolutamente falando, todavia, a inteligência é mais nobre que a vontade". (Cf. Texto XIII. Superioridade da inteligência sôbre a vontade, pág. 226).**

### *3. A MOÇÃO DA VONTADE SÔBRE AS OUTRAS POTÊNCIAS.*

**Na ordem da especificação, como acabamos de ver, a vontade é determinada' ela inteligência, mas na ordem da eficiência ou do exercício, é a vontade que move a inteligência e, mais universalmente, encontra-se no princípio da atividade de tôdas as outras faculdades (Cf. Ia Pª, q. 82, a. 4).**

**A razão é que em todo sistema de potências ordenadas, aquela que tem por objeto o bem universal é motora das potências que só se relacionam com bens particulares. Assim, para tomar o exemplo aqui proposto, o rei que cuida do bem de todo o reino põe em movimento, por meio de suas ordens, cada um dos que estão prepostos nas diversas cidades. Ora, a vontade tem por objeto o bem e o fim considerados universalmente, enquanto as outras potências visam só os bens que lhes são próprios. A vontade, portanto, de si, e a experiência o confirma, põe em movimento as outras potências.**

**Em primeiro lugar, e de modo imediato, êste impulso se exerce sôbre a inteligência e sôbre seus atos. Considerando-se o bem universal, o verdadeiro aparecê sòmente como um bem particular, o bem da inteligência. Assim, a vontade utiliza a inteligência para seus fins: é o que se produz, nós o vimos, no ato humano onde, sob a pressão da intenção do fim, a inteligência põe-se em busca dos meios próprios que podem trazer o fim, julga sôbre quaf deva ser preferido.**

**Com o concurso do juízo imperativo da inteligência, "imperium", a vontade põe então em movimento as potências de conhecimento sensível, de apetência e de motricidade, cuja intervenção pode ser requerida nas condições da ação. Êste poder da vontade sôbre as outras faculdades não será sempre absoluto, podendo outros fatôres intervir. Assim, sôbre os sentidos internos ou as paixões, que estão submetidas a influências corporais, a vontade não tem mais que um poder político.**

**Um lugar à parte, entre os componentes da atividade voluntária, deve ser dado ao acompanhamento passional sensível. Nossa vontade mesma é a sede dos sentimentos espirituais puros, tais como o amor de Deus, ou a paixão da verdade. Mas, assim como**

**nossa vida intelectual é estreitamente solidária com nossa atividade de conhecimento sensível, também nossa vontade está ligada à sensibilidade até em seus atos mais elevados. Ao moralista compete determinar, com precisão, as leis de ação e de reação dos dois podêres e suas conseqüências para a conduta do homem. Basta-nos aqui ter lembrado que depois de haver distinguido as faculdades psicológicas e seus atos, convém, para a síntese concreta da vida, tudo retomar na unidade.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

# O LIVRE ARBÍTRIO

## *1. DELIMITAÇÃO DA NOÇÃO PSICOLÓGICA DE LIBERDADE.*

**Sendo o têrmo liberdade empregado em sentido extremamente diverso, importa, para circunscrever nosso problema, bem escolher aquêle, entre tantos, que deve aqui nos reter.**

**Numa primeira aproximação, o ato livre manifesta-se como um ato que não é constrangido: sou livre para fazer isso porque nada me obriga. Uma tal pressão pode-se exercer seja no domínio da ação exterior, seja no domínio do ato interno do próprio querer.**

**À ausência de constrangimento exterior corresponde uma liberdade de ação que recebe diversos nomes segundo o gênero de atividade à qual se refere: liberdade física (poder de se mover corporalmente); liberdade civil (poder de agir como se quer no quadro de uma sociedade) ; liberdade política (poder de participar, conforme modalidades constitucionais previstas, do govêrno do estado); liberdade de consciência (poder de exprimir suas convicções em público).**

**À ausência de constrangimento interior necessitante, corresponde a liberdade psicológica pròpriamente dita ou a liberdade de querer, isto é, a possibilidade para a vontade de se determinar a agir ou a não agir, a querer isto ou a querer aquilo.**

**Embora haja uma relação entre as duas grandes formas de liberdade, pois a primeira só tem significado na suposição da segunda, não há contudo solidariedade necessária. Em particular, posso estar privado de tais liberdades exteriores sem cessar de ser livre no meu querer. No que se segue, é sôbre êste segundo tipo de liberdade que trataremos, ou seja, sôbre a liberdade psicológica.**

**Uma outra delimitação se impõe. O ato livre, dir-se-á igualmente, caracteriza-se pelo fato de ser um ato espontâneo, isto é, que tem seu princípio no próprio agente e não no exterior. O ato livre vem de mim. Nada de mais exato, mas é preciso ajuntar que não há coextensão entre os domínios da espontaneidade e da liberdade.**

**Para o compreender, consideremos como, em seus níveis sucessivos, a atividade dos sêres pode ser chamada espontânea.**

**- Há um domínio, de início, onde tôda espontâneidade encontra-se afastada, o da ação chamada violenta, isto é, daquela que, vindo do exterior, contraria as inclinações do ser sôbre o qual se dirige: assim, na cosmologia antiga, levantar uma pedra era um ato "violento", pois contraria o peso que é natural da pedra; de modo algum uma tal atividade procede do interior do ser que é movido.**

**- Considerando agora os movimentos que procedem da natureza mesma de um ser, será**

**conveniente colocar à parte os movimentos dos sêres inanimados. Tais sêres movem-se a si mesmos, no sentido de que a forma, ou natureza, que dirigem sua atividade, lhes são bem interiores, mas êstes princípios êles os recebem tais quais, e de um outro; aparecem assim, na ordem da ação, como puros executantes.**

**- Mais alto na hierarquia dos sêres que se movem a si mesmos encontramos os viventes e, entre êles, especialmente os animais. Os viventes movem-se a si mesmos pelo fato de que, sendo organizados,**

**são ao mesmo tempo ativos e passivos, uma parte agindo sôbre a outra. No animal, esta interioridade do princípio da ação manifesta-se pelo fato de as representações que estão na origem do movimento, ainda que sejam determinadas do exterior, dependem contudo em parte das apreciações instintivas do sujeito.**

**- Enfim, no cume, encontra-se o ser dotado de razão, que é senhor do juízo que está na origem de seus atos e por êste fato pode agir, fazer isto ou fazer aquilo. A espontaneidade aqui atinge seu grau mais**

**elevado, o do ato pròpriamente livre.**

**A espontaneidade pertence, portanto, ao domínio da liberdade, mas, como a ausência exterior de constrangimento, não basta para a caracterizar.**

**Não se poderá definir o ato livre dizendo que é o ato mesmo da vontade? Isto suporia que todo ato voluntário fôsse livre. É bem assim? S. Tomás (Ia Pa, q. 82, a. 1) pergunta se a vontade não deseja certas coisas de modo necessário e sua resposta é afirmativa.**

**Para o compreender, distingamos com ele diversos tipos de necessidade:**

**- a necessidade natural ou absoluta, que é sòmente a expressão da própria natureza de uma coisa; por sua natureza, o triângulo deve ter três ângulos iguais a dois retos;**

**- a necessidade do fim que impõe tal meio, quando este**

meio é o único para atingir tal fim; assim o alimento é necessário para a vida;

- a necessidade, enfim, imposta por um agente exterior, ou necessidade de coação.

Êste último tipo de necessidade, já o dissemos, repugna de modo absoluto à vontade, pois, por definição, o "violento" não é livre. Mas os dois outros tipos, pelo contrário, têm seu lugar na atividade de nossa faculdade superior de apetência: 1. , a necessidade natural, antes de tudo; do mesmo modo que a inteligência adere necessàriamente aos primeiros princípios, assim também a vontade se relaciona de modo necessário com o bem ou com o fim último; é-me impossível não querer o bem, como tal, ou minha felicidade; 2. , a necessidade do fim em segundo lugar; esta necessidade tem tôda a sua dimensão sòmente face aos meios sem os quais é impossível atingir seu fim último, isto é, ser, viver ou desejar ver a Deus - suposto para esta última coisa adquirida a certeza de que a felicidade consiste em uma tal visão.

Em face dêstes bens que assim se impõem à nossa vontade, há outros que não a solicitam de maneira necessária, pois, sem êles, parece que se possa chegar aos fins que se perseguem: êstes bens contingentes face às metas a atingir, e que podem ser ou não ser queridos, constituem o domínio próprio da liberdade psicológica.

## *2. EXISTÊNCIA E NATUREZA DO LIVRE ARBÍTRIO.*

**É o ser racional efetivamente livre ou, como S. Tomás prefere dizer, tem êle o livre arbítrio? Inúmeros filósofos não o creram. Abandonando por hora seus argutos, vamos considerar as razões alegadas em favor da liberdade. Vejamos as três principais: o testemunho da consciência, a natureza mesma do ato livre e as necessidades da vida moral. O primeiro dos argumentos, que pode se prestar a equívocos, toma seu valor sòmente se ligado ao segundo; S. Tomás, aliás, não os distingue e vamos fazer como êle.**

**Sem liberdade não há moral. Seria conveniente desenvolver êste tema que constitui, aliás, de seu ponto de vista, uni argumento bastante válido. Baste-nos citar S. Tomás que em uma frase lacônica sugere todo o essencial: "o homem tem o livre arbítrio, de outro modo conselhos, exortações, preceitos, proibições, recompensas e castigos seriam coisas absolutamente vãs" (Ia Pa, q. 83, a.1).**

**A razão típica em favor da liberdade é tomada da natureza mesma do ato livre, tal como nos é dado na experiência, sendo esta interpretada à luz dos princípios metafísicos, os únicos que podem permitir concluir de maneira decisiva.**

**Desde que se trate de explicar e de fundamentar o ato livre, S. Tomás recorre sempre à natureza racional do homem, ou mais precisamente e mais imediatamente, à sua faculdade de julgar: há sêres que agem sem julgar, há outros que agem por meio do juízo. Se êsse é o resultado de um instinto natural, como é o casa para os animais, então não há liberdade. Mas se, como no homem, resulta de uma deliberação e de aproximações devidas à razão, encontramo-nos em face de um ato livre. Uma tal prerrogativa vem de que a razão, quando relacionada a coisas contingentes, é potência de coisas contrárias. Ora, as coisas particulares, em meio às quais desenvolve-se a ação humana, são coisas contingentes, podendo portanto servir a juízos diversos e que não são determinados. É necessário, portanto, que o homem, pelo fato de ser racional, seja dotado de livre arbítrio.**

***"Sed homo agit judicio, quia per vim cognoscitivam judicat aliquid esse fugiendum vel prosequendum. Sed quia judicium istud non est ex naturali instinctu in particulari operabili, sed ex collatione quadam rationis, ideo agit libero judicio, potens in diversa ferri. Ratio enim circa contingentia habet vim ad opposita . . . Particularia autem operabilia sunt quaedam contingentia: et ideo circa ea judicium rationis ad diversa se habet, et non est determinatum ad unum. Et pro tanto necesse est quod homo sit liberi arbitrii ex***

***hoc, ipso quod rationalis est".***

**Ia Pa, q. 83, a. 1**

**A liberdade tem, do lado do sujeito, seu fundamento na razão, e objetivamente no caráter contingente dos bens que se nos oferecem. Dêste último ponto de vista, o argumento toma esta forma de que se reveste muitas vêzes em S. Tomás: face aos bens contingentes ou particulares nossa vontade permanece livre: só o bem absoluto pode determiná-la de modo necessário. Uma e outra razão, aliás, se completam, assim como a inteligência e a vontade compenetram-se na atividade humana.**

**A experiência ou a consciência de nossa liberdade, invocada muitas vêzes sem esta demonstração, fundamenta-se exatamente sôbre o caráter de não necessidade dos juízos que dirigem minha decisão: julgo que tal meio será conveniente para atingir tal fim e me decido, mas percebo, ao mesmo tempo, que o motivo que me faz agir não se impõe de maneira absoluta: é um bem contingente; minha escolha, por êste fato, só pode ser livre. Minha consciência de agente livre é uma consciência de razão que aprecia e julga e não um sentimento de um impulso do instinto, de um empurrão no vazio, como se imagina muitas vêzes.**

**Retomando de um outro modo a precedente análise, distinguiremos no ato livre, do ponto de vista de sua indeterminação, dois aspectos, o do exercício e o da especificação. O ato livre, com efeito, é o que não é motivado pela pressão de um bem que se apresente como necessitante; mas isto se pode produzir de dois modos:**

**- para atingir tal fim dois meios se me oferecem, assim para ir a tal cidade, tal ou tal caminho; nenhum dos meios, nenhum dos caminhos se me impõe, posso escolher êste ou aquêle: direi que do ponto de vista da especificação meu ato é livre; mas no caso em que existisse um só caminho, não permaneceria menos livre, pois atingir tal cidade, e portanto tomar êste caminho, não me parece absolutamente necessário; posso ainda . querer ou não querer. Uma tal capacidade de escolha é chamada**

**liberdade de exercício.**

**Uma e outra destas liberdades, a de especificação C a de exercício, fundam-se sôbre a contingência dos bens; mas do ponto de vista do sujeito, a mais radical entre elas, e que por si só basta para que haja liberdade, é a de exercício; ela é sempre requerida para que haja liberdade, enquanto que, ao menos no caso do meio único, a especificação se me impõe de maneira constrangedora.**

**Se agora nos colocamos do ponto de vista da análise psicológica do ato livre ou de seus diversos elementos, encontrar-nos-emos de nôvo em face de uma dualidade de atividade, a da inteligência e a da vontade concorrendo para um mesmo resultado.**

**Sob a pressão de um desejo que surgiu em mim persigo um fim (intentio finis). Diversos meios se me apresentam para o atingir; delibero . . . ; o momento de me decidir chegou: o que se produz?**

**Em meu juízo (judicium practicum) decido-me por tal meio e por um ato de vontade escolho (electio). Houve, portanto, concomitantemente, um juízo da inteligência e uma escolha da vontade. Qual dos dois elementos pode ter sido determinante? Um e outro, cada um no seu ponto de vista; na ordem de especificação, escolhi porque julguei; na ordem do exercício, julguei porque escolhi. E preciso, sim, distinguir os dois atos, mas sob a condição de não esquecer que reciprocamente se de terminam. O ato livre procede ao mesmo tempo da inteligência e da vontade. Como, todavia, absolutamente falando é a escolha ou a eleição que decide, dir-se-á que o livre arbítrio encontra-se na vontade como em seu sujeito.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

### *3. LIBERDADE E DETERMINISMO.*

**Desprezando o sentimento comum favorável à existência do livre arbítrio, muitos sistemas desde a antiguidade atribuiram ao ato humano, sob uma forma ou outra, a fatalidade ou o determinismo. Encontram-se estas teorias diferentemente fundamentadas.**

**Para uns, o homem não é livre porque submetido ao destino, ou porque nada mais é que uma engrenagem de um Todo cujo movimento é, em si mesmo, necessário. De um ponto de vista teológico, afirmar-se-ia que a liberdade é contrária à presciência ou à predestinação divina. Para outros, a liberdade, se existe, seria diretamente contrária ao princípio de causalidade, ou ao princípio de conservação de energia, ou então negaria a regularidade das leis da natureza: do ponto de vista da ciência, impor-se-ia manifestamente um determinismo sem falhas.**

**Não devemos considerar aqui certas concepções que se originam pròpriamente de uma filosofia geral e que só encontram respostas adequadas em metafísica. Interessa-nos aqui uma só forma de determinismo, a que está em relação mais imediata com a psicologia. Seu exame terá a vantagem de valorizar, de maneira nova, a doutrina acima elaborada.**

**O determinismo psicológico. Esta doutrina parece ter tido sua expressão mais acabada em Leibniz. este tomou seu ponto de partida na crítica da liberdade de indiferença. Louvada, ao que parece, por Descartes, esta teoria consiste em reconduzir a liberdade à indiferença com relação aos diversos motivos que solicitam a escolha, ou ao estado de equilíbrio perfeito onde se encontra a vontade com relação aos motivos. Sob o efeito de uma iniciativa absolutamente pura, esta faculdade faria sua escolha e isto seria o ato livre. Leibniz não escondeu que esta assim chamada indiferença face aos diversos motivos do querer era tão-sòmente uma ilusão. Minha vontade, em realidade, é solicitada diferentemente pelos diversos motivos: uns são mais fortes que outros. Definitivamente será o motivo mais forte que a arrastará. E isto tanto com relação à nossa vontade, como também em relação à vontade divina que só pode querer o melhor. Todavia, merece sempre o qualificativo de livre.**

**Não nos pertence discutir, detalhadamente, esta engenhosa teoria. Oportuno é dizer aqui que, apesar de suas intenções, parece não escapar ao determinismo: é necessariamente o motivo mais forte que se imporá. O próprio mundo será o melhor possível: as possibilidades de outra escolha ou de outros mundos são assim completamente teóricas.**

**Contra tais alegações é preciso manter, com S. Tomás, que se nossa vontade não se determina sem motivo, não é necessàriamente determinada por um motivo que seria o mais forte, surgindo êste, aliás, como uma hipótese gratuita. Em nossa psicologia concreta, há, por deliberação preliminar, o exame de diversos motivos de escolha que nos solicitam. Depois, o sujeito pára em um dêles e se decide: a decisão assim tomada depende bem do motivo que a fundamenta realmente e que aparece, então, como o melhor, mas só se impõe à minha vontade porque esta se fixa sôbre êle e o escolhe. Em última análise, tal motivo foi efetivamente o mais forte: mas porque eu o quis. Há, ao mesmo tempo, determinismo racional e autodeterminação espontânea. O ato livre não pode ser salvo e não pode ser justificado de outra maneira.**

**Se na psicologia do ato livre não se deve reconhecer o motivo mais forte no sentido leibniziano, convém distinguir móveis diversos ou condições de escolha. Eis os discernimentos que S. Tomás, a êste respeito, nos propõe no De Malo (cf. q. 6, art. único).**

**Considerado como procedente da vontade ou em seu exercício, o ato livre é interiormente condicionado só por Deus. Êste ainda, em sua moção transcendente, respeita a indiferença fundamental da potência que conserva assim o senhorio de seu ato.**

**Considerado agora do ponto de vista da especificação ou como dependente da inteligência, e pôsto à parte o caso do bem absoluto que é absolutamente necessitante, o ato livre pode, de três maneiras, ver-se solicitado, mais em um sentido que em outro: 1. por um motivo que efetivamente o arrasta; 2. pelo fato de que se considera tal circunstância do ato antes que tal outra; 3. em razão das disposições do sujeito que fazem com que tal objeto apresente maior ou menor interêsse: o que é arrastado por um movimento passional ou levado por um hábito, será conduzido naturalmente a julgar segundo êste movimento ou em conformidade a êste hábito: assim, um mesmo objeto não fará a mesma impressão ao homem em cólera e ao homem que está calmo, ao virtuoso e ao viciado, ao**

**sadio e ao doente. Tôda a questão infinitamente complexa do condicionamento afetivo de nossas escolhas deveria ser compreendida sob esta luz. Todavia, fora dos casos onde a violência das paixões tira à razão tôda a posse de si, a vontade, em face dos bens contingentes, conserva seu poder fundamental de se determinar ou de não se determinar.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

### *4. CONCLUSÃO: POSIÇÃO DA DOUTRINA TOMISTA DA LIBERDADE.*

**A doutrina da liberdade que, com grande fidelidade a Aristóteles, S. Tomás nos propõe, situa-se assim entre os dois extremos do indeterminismo de uma espontaneidade não motivada, e do determinismo da vontade por um motivo constrangedor. De um lado, não sem reservas aliás, conviria colocar um Descartes ou um Bergson, e de outro o racionalismo leibniziano.**

**Para S. Tomás, o livre arbítrio não é, de uma parte, espontaneidade não motivada; e, de outra, não é devido a um motivo que se impõe: é ao mesmo tempo espontaneidade e motivação, cada um dos fatôres determinando o outro segundo seu ponto de vista. É o que exprimiam, sob diversos aspectos, os pares discernidos mais acima, da especificação e do exercício, do juízo prático e da eleição: mais profundamente, o par inteligência-vontade que está na origem dos outros. A liberdade encontra-se, como em seu sujeito, na vontade, mas é ao mesmo tempo faculdade de razão, de sorte que se pode igualmente defini-la como uma inteligência dotada de intellectus appetitivus, ou, o que é preferível, um apetite dotado de inteligência; appetitus intellectivus: todo o mistério e tôda a explicação da liberdade está na associação dos dois têrmos.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

# A ALMA HUMANA

## *1. PRELIMINARES*

**Uma primeira vez, no estudo geral do vivente, havíamos abordado o problema da alma. Eis o que havíamos concluído.**

**A alma, antes de tudo, apareceu-nos como o primeiro princípio de vida, concepção espontânea e comum em filosofia. Considerando, em seguida, a alma, na linha da teoria hilemorfista da substância, fomos levados a esta segunda afirmação, característica do peripatetismo: a alma é a forma do corpo. Disto decorria todo um conjunto de propriedades: sendo princípio formal de um vivente que é uno, a alma só pode ser una e única; conseqüentemente, é indivisível e encontra-se tôda inteira presente em tôdas as partes do corpo. Ainda mais, em conformidade com as leis gerais das substâncias físicas, impõe-se que desapareça ou se corrompa quando se dissolver o composto.**

**Sôbre és-te último ponto, já havíamos reservado o caso da alma humana que, sendo princípio de uma vida de grau mais elevado, a vida iniciativa, parecia gozar de prerrogativas especiais e diferir mesmo, em sua natureza profunda, das almas inferiores. É o que devemos presentemente estabelecer de maneira mais explícita.**

**A afirmação da separação, com relação à matéria, do mundo inteligível, e, conseqüentemente, da alma intelectiva, havia sido uma das conquistas essenciais do platonismo. Em reação contra o que lhe parecia excessivo nesta teoria, Aristóteles havia proposto sua fórmula original da definição da alma como forma do corpo. Mas, nesta concepção, o problema de um "nous" puramente espiritual encontrava-se apenas diferido e, efetivamente, nós o vemos reaparecer quando é abordada a questão da vida intelectiva (De Anima III, c. 4 e 5).**

**A potência de conhecer manifesta-se, então, dotada de propriedades que a distinguem absolutamente das realidades materiais. De uma parte (cf. c. 4, 429, a 18-28), como o queria Anaxágoras, ela deve ser sem mistura, isto é, privada de tôdas as naturezas corporais:**

**estando, com efeito, em potência para tôdas as determinações destas naturezas, o intelecto não deve atualmente possuir nenhuma. De outra parte (cf. 5, 430 a. 17), surge esta potência, enquanto agente, como separada da matéria, imortal e eterna.**

**Estas passagens, vimos, não deixaram de suscitar interpretações diversas por causa de sua obscuridade. Antes de S. Tomás, concluía-se mais comumente pela existência de um princípio intelectivo espiritual, mas absolutamente separado e único para todos os homens, sacrificando-se assim a imortalidade pessoal da alma.**

**A posição de S. Tomás. Como todos os doutôres cristãos, S. Tomás possuía, pela Revelação, uma doutrina da alma espiritual e imortal que se lhe impunha. Assim, não se deve surpreender ao vê-lo dar aos textos precedentes, de acôrdo com esta doutrina, um sentido ao mesmo tempo espiritualista e personalista: a alma humana é forma do corpo, mas tem a mais uma subsistência espiritual em cada indivíduo e é incorruptível. A dimensão destas afirmações deverá ser bem precisada. (§ II. A natureza da alma humana.)**

**Mas, à luz da Filosofia Cristã, e em particular do agostinianismo, novos aprofundamentos se impõem. O mundo dos espíritos, em tôdas as suas dimensões, espírito humano, espírito angélico, espírito divino, encontra-se aberto a nossos olhos. A alma espiritual não trará em si a marca dêste mundo superior, e não participará de sua vida mais íntima? É o que haveremos de perguntar, em segundo lugar (§ III. A estrutura intelectiva da alma humana).**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

## *2. A NATUREZA DA ALMA HUMANA*

**Três afirmações exprimem essencialmente a doutrina da natureza da alma humana: a alma humana é espiritual, é subsistente, é incorruptível.**

**- A alma humana é espiritual.**

**A natureza de nossa alma, já o sabemos, só se nos pode manifestar através de suas operações, pois só elas nos são diretamente perceptíveis.**

**Consideremos aquela operação que, entre as outras, pertence especificamente ao homem: a intelecção. Sua espiritualidade manifesta-se de dois pontos de vista.**

**Quanto a seu objeto, antes de tudo. Com efeito, pelo fato de tôdas as naturezas corporais poderem ser apreendidas pela nossa faculdade superior de conhecer, impõe-se que esta faculdade não seja determinadamente nenhuma destas naturezas, portanto, que seja incorpórea, ou espiritual. É o que S. Tomás exprime perfeitamente nesta passagem da Summa:**

***"É manifesto que o homem, por sua inteligência, pode conhecer as naturezas de todos os corpos. Ora, impõe-se que o que tem o poder de conhecer algumas coisas, não possua nada delas em si:***

***assim, vemos que a língua do enfêrmo que está infectada de bílis e de humor amargo, não pode ter a percepção do doce e que tudo lhe apareça amargo. Se, pois, o princípio intelectivo possuísse em si a natureza de algum corpo, não poderia ter o conhecimento de todos, tendo cada um dêles, com efeito, uma natureza determinada. É, portanto, impossível que o princípio intelectual seja um corpo. . . ".***

**Ia Pª, q. 75 a. 2**

**Nem tampouco, continua S. Tomás, deve-se dizer que a inteligência é mesclada de corporeidade em virtude dos órgãos que utiliza. Tendo uma natureza determinada, tais órgãos não poderiam deixar de fazer obstáculo ao conhecimento de todos os corpos:**

***"Assim, se houvesse uma côr determinada, não sòmente na pupila mas ainda em um vaso de vidro, o líquido que nêle se lançasse apareceria da mesma côr. O próprio princípio intelectual que é chamado de "mens" ou intelecto tem, portanto, uma operação própria pela qual não***

*entra em comunhão direta com o corpo."*

**Em segundo lugar, quanto a seu modo. A inteligência, com efeito, de si capta seu objeto de modo abstrato e universal, ou independentemente de tôdas as circunstâncias materiais. Ainda mais, graças a seu processo abstrativo, esta faculdade é capaz de representar realidades puramente espirituais, o que não seria possível se ela mesma estivesse, em seu ato, implicada na matéria. A operação intelectual, por estas razões, só pode ser puramente espiritual.**

**Mas, tal ser, tal operação, e inversamente. Portanto da imaterialidade da operação deve-se subir imediatamente à imaterialidade de seu princípio: de modo que a espiritualidade requerida pelas condições da intelecção é ao mesmo tempo suposta para o ato, para a potência e também para o ser que está em sua raiz.**

**- A subsistência da alma espiritual.**

**Que a alma seja de per si subsistente, um "hoc aliquid" como diz S. Tomás, isto se segue, igualmente de modo imediato, do que acaba de ser estabelecido. Nada, com efeito, pode agir a título de princípio radical se não fôr de per si subsistente: a alma espiritual, a "mens", o mais profundo princípio de vida intelectiva, é, portanto, uma substância espiritual.**

**Mas, nestas condições, não somos levados invencívelmente à tese sustentada por Platão de uma alma bastando-se a si mesma e tendo no corpo sòmente uma habitação precária? Como manter ao mesmo tempo que a alma é a forma do corpo e que o indivíduo humano é uno? Reconhecendo, como S. Tomás, que há para um ser dois modos de subsistir: de modo especificamente completo, como acontece para esta planta, para esta pedra e igualmente para êste homem, e de modo especificamente incompleto, como é o caso da alma: a alma humana, com efeito, como substância específica, só se encontra acabada e perfeita se unida ao corpo ... Seja na formulação precisa de S. Tomás:**

***"Relinquitur igitur quod anima est hoc aliquid ut per se potens subsistere, non quasi habens in se completam speciem, sed quasi perficiens speciem humanam ut forma corporis, et sic similiter est forma et hoc aliquid"***

**Quaest. Disput. De Anima, a. 1**

**- A incorruptibilidade da alma.**

**A afirmação da incorruptibilidade ou, o que dá no mesmo, da imortalidade da alma, é tão-sòmente uma conseqüência do que precede.**

**Uma coisa, com efeito, pode corromper-se de duas maneiras: acidentalmente (per accidens) ou de per si (per se). Corrompe-se de modo acidental (per accidens) aquilo que desaparece com a supressão de uma realidade conjunta, como as formas que se**

**encontram em um sujeito que é destruído. Assim, nos animais, a corrupção do indivíduo acarreta o desaparecimento da forma substancial ou da alma. É claro que um tal modo de corrupção não pode ser reconhecido para um ser que, como a alma, subsiste por si (per se), isto é, independentemente de qualquer outro. Portanto, aqui só se pode falar em corrupção substancial, ou que atinge em si a coisa considerada. Ora, também isto é impossível. Sendo uma forma absolutamente simples, a alma não pode perder aquilo que é seu constitutivo próprio, sua forma. Nem tampouco pode perder, por si mesma, seu ser que com ela é solidário: assim é incorruptível e por conseqüência imortal. Segue-se daí que de nenhum modo possa desaparecer? Uma tal conclusão é evidentemente absurda. O ser da alma é criado: continua, pois, na dependência da causa que está no seu princípio, a qual, como pôde criá-la, pode igualmente aniquilá-la, pois nenhum agente subordinado tem poder sôbre si próprio. Incorruptível ou imortal no plano da realidade criada e de sua eficacidade, traz a alma em seu ser profundo o estigma de absoluta submissão ao seu criador.**

**Não é sem interêsse revelar que ao lado dessa argumentação em favor da incorruptibilidade da alma, S. Tomás faça valer uma outra prova que se apóia, por sinal, sôbre o desejo da imortalidade, o qual, sendo um desejo natural, não pode ser vão. Eis o argumento em sua forma original:**

***"Cada coisa deseja, de maneira natural, existir do modo que lhe convém; ora, nos sêres cognoscentes, o desejo segue-se ao conhecimento; o sentido, por sua parte, só conhece o que existe hic et nunc, enquanto a inteligência apreende o ser de modo absoluto e independentemente do tempo. Segue-***

***se que todos os que têm uma inteligência, têm o desejo de uma existência perpétua. Mas um desejo de natureza não pode ser vão: tôda substância intelectual é, portanto, incorruptível"***

**I, c. 75, a. 6**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

### *3. A ESTRUTURA INTELECTIVA DA ALMA HUMANA.*

**O homem por sua alma pertence, portanto, ao mundo dos espíritos. Pode-se pensar que sua natureza profunda não tenha nada de comum com a dos sêres superiores?**

**S. Tomás, já pudemos disso nos aperceber estudando o conhecimento da alma por si mesma, não pensa assim. Devemos retomar aqui esta questão em tôda a sua amplitude. (Cf. A. Gardeil, Structure de L'âme. Ire. Partie t. I, págs. 47-152)**

**A estrutura intelectiva da "mens". Para designar a alma espiritual do homem, nosso Doutor possui um têrmo técnico: "mens". Algumas vêzes aplica êsse têrmo aos espíritos puros que serão chamados "totaliter mens", mas normalmente o reserva para o espírito encarnado que é nossa alma. Pode-se perguntar se esta expressão "mens" corresponde à potência intelectiva, ou à essência mesma da alma. De fato, como o têrmo "intellectus", que às vêzes significa a potência e às vêzes a própria alma intelectiva, "mens" pode ser aplicado a uma e outra coisas. De maneira sintética dir-se-á que a "mens" designa a alma espiritual enquanto é princípio de nossas operações superiores.**

**Qual é, pois, a estrutura da "mens"? Para compreendê-la, voltamo-nos para os mais perfeitos espíritos criados, os anjos, e perguntemos como se constituem. Sabemos que todo ser elevado a um grau de imaterialidade conveniente, torna-se apto a receber, além de sua forma própria, a dos outros sêres: é um sujeito cognoscente. Mas, além disso, se fôr totalmente liberto da matéria corporal, o que é o caso dos anjos, torna-se imediatamente inteligível. O espírito puro, o anjo, do ponto de vista de sua atividade superior, caracteriza-se por isto: é ao mesmo tempo inteligência e inteligível em ato e, além disso, o inteligível que constitui sua essência é imediatamente presente à sua potência. Nada falta, pois, para que se produza o ato de conhecimento: o anjo se conhece a si mesmo por sua essência, "per essentiam", e é esta essência que constitui o objeto próprio de sua faculdade cognoscitiva.**

**Dá-se o mesmo com o homem? No estado de alma separada o homem pensa - muito imperfeitamente, aliás - conforme o modo angélico. É porque já nesta vida deve o homem possuir em estado**

**latente, ou no nível de hábito, a possibilidade de se conhecer a si mesmo: é o que S. Tomás queria significar com seu conhecimento habitual da alma por si mesma. Em sua estrutura profunda de espírito a alma humana, a "mens", caracteriza-se, pois, pela imediação ou pela presença de um objeto inteligível e de um sujeito inteligente. Só a necessidade preliminar do conhecimento abstrativo suspende, para esta vida, a atuação correspondente a êste estado interior da alma. Tôdas estas coisas exprimiu-as perfeitamente João de Santo Tomás neste belo texto:**

***"Em nosso estado atual, a união objetiva da alma inteligível com a alma sujeito e raiz da inteligência é já realizada, mas virtualmente, pois o estado de separação da alma e do corpo aqui é virtual. Entretanto, esta união não se manifesta atualmente, por causa da necessidade em que se encontra a alma de se dirigir às coisas sensíveis para conhecer: o que a impede de se conhecer a si mesma***

***imaterialmente, puramente, por si mesma. Isto porque a potência intelectiva emanando da alma, emana dela como de uma raiz inteligente e como de um objeto inteligível, mas que, de si, não manifesta ainda sua inteligibilidade puramente, espiritualmente e imediatamente, enquanto está no estado presente. Sua inteligibilidade permanece amarrada em razão da necessidade de recorrer às coisas sensíveis para se atualizar. E isto porque esta união íntima da inteligência e da alma inteligível não se revela, nem de um lado,***

*nem de outro,
até que a alma
esteja
separada".*

**Curs. Theol., in Iam Part., q. 55, disp. 21, a. 2, n. 131**

**Afinal, se compete à natureza da alma humana informar um corpo e agir segundo essa condição, há igualmente nela, em estado latente, o que é preciso para viver à maneira dos espíritos: dualismo do encarnado e do espiritual que encontramos em tôdas as camadas do psiquismo e que não poderia deixar de se encontrar no fundo mesmo do homem.**

**A imagem de Deus. A êste admirável parentesco com os espíritos puros, ajunta-se, para a alma do homem, um parentesco mais surpreendente ainda, o qual o doutor cristão não podia negligenciar: "Façamos o homem à nossa imagem e à nossa semelhança", havia declarado o Criador (Gên. 1, 26). Tôda a psicologia de um S. Agostinho e, depois dêle, tôda a da Idade Média ver-se-á iluminada por esta palavra da narração sagrada. Um São Boaventura que, em tôda a parte, procura encontrar marcas ou vestígios de Deus, comprazer-se-á aqui de maneira tôda particular. Com esta nova luz deixamos evidentemente o estudo puramente racional da alma pelo plano da fé, mas nos nossos mestres há implicação contínua das duas perspectivas e só podemos dar uma idéia justa de seu pensamento se evocarmos êstes horizontes superiores (Cf. sôbre esta questão: Ia Pa, q. 93) .**

**O que se deve entender, antes de tudo, por esta expressão imagem? Uma imagem não é uma simples semelhança: dois objetos podem se assemelhar sem que um seja, pròpriamente falando, a imagem do**

**outro; para isto, é preciso acrescentar que nesta "processão" deve-se realizar, não uma semelhança longínqua, mas específica, um verdadeiro parentesco de natureza. Assim, tôdas as criaturas procedem de Deus e, por êste fato, trazem dêle algumas marcas que não podem simplesmente ser chamadas suas imagens. Só as criaturas intelectuais merecem êste título; abaixo, só se encontram vestígios de Deus.**

**Se considerarmos melhor, veremos que se encontra na criatura inteligente a imagem de Deus em dois graus de profundidade, conforme exprima sòmente, em sua unidade, a natureza do Ser supremo, ou exprima a Trindade de suas pessoas. Já pelo simples fato de ter uma vida intelectiva, a alma espiritual pode ser chamada a imagem de Deus. Mas, pelo fato de nela se notar uma certa "processão" de um verbo mental segundo a inteligência e uma certa "processão" de amor, segundo a vontade, pode-se igualmente falar de uma imagem da Trindade das Pessoas, distinguindo-se estas em Deus conforme as relações do Verbo com Aquêle que diz, e do Espírito com um e outro dêstes têrmos.**

**Sôbre êste capítulo da alma como a imagem da Trindade, S. Tomás encontrava, para se inspirar, as sutis mas penetrantes análises da alma do De Trinitate de S. Agostinho. Êste, para poupar a seu leitor a consideração direta dos mistérios de Deus, procurava analogias em nosso mundo espiritual. Assim, conforme se considere a alma no nível das potências ou hábitos, ou no nível dos atos, encontra-se uma primeira (mens, notitia, amor), ou uma segunda (memoria, intelligentia, voluntas) imagem da Trindade em nós. Indiquemos que na primeira destas aproximações, "mens" designa a potência, sendo "notitia" e "amor" os hábitos que a dispõem para seu ato. Na segunda aproximação, que é mais perfeita, "memoria" significa o conhecimento habitual da alma, "intelligentia" e "voluntas" os atos que dela procedem (cf. De Veritate, q. 10, a. 3).**

**A significação destas imagens do Deus Uno e Trino, escondidas no fundo da alma, será percebida por ela sòmente sob a luz da fé, ou segundo as leis de uma psicologia sobrenatural. E assim ultrapassamos os limites de nossa presente pesquisa. Mas era inevitável ir até aos umbrais disto que o Doutor angélico considerava como a melhor parte de nossa vida, a da alma imagem de Deus em sua intimidade e capaz, por isso mesmo, de viver sua vida.**

# CONCLUSÃO

## *1. REFLEXÕES FINAIS*

**Não será inútil voltar, por uma última vez, ao método da psicologia de S. Tomás. Diferentemente de inúmeras exposições modernas que permanecem no nível das constatações e das explicações imediatas, esta psicologia apareceu-nos tôda marcada pela metafísica. São as estruturas profundas do homem que se visa determinar e isto, evidentemente, com o fim de assegurar os fundamentos desta vida superior que interessa sobretudo ao teólogo.**

**Contudo, será conveniente não esquecer que, no peripatetismo, o estudo da alma vem lògicamente no prolongamento das pesquisas físicas sôbre o ser natural. Se, pois, em uma tal filosofia, a parte espiritual do homem acaba por se mostrar com um forte relêvo, não significa que sua parte corporal ou biológica não tenha, de início, retido a atenção. Na realidade e é importante que se diga, a exposição precedente poderia enganar. Preocupados com a brevidade, fomos levados a encurtar ao extremo a parte de observações e análises positivas que, em Aristóteles sobretudo, é efetivamente considerável. Assim fomos obrigados a reduzir a bem poucas coisas o estudo dos sentidos e de suas atividades, ou de fenômenos originais tais como os sonhos, o sono, a reminiscência, que retiveram sèriamente a atenção de nossos mestres. Em um nível mais elevado, a vida moral, os movimentos das paixões por exemplo, que nêles foram objeto de análises minuciosas e notáveis, ficaram de lado. Expostas em todos os seus detalhes e com tôdas as suas riquezas, uma psicologia de Aristóteles e uma psicologia de S. Tomás tomariam uma fisionomia notàvelmente outra. As estruturas e os quadros, todavia, permaneceriam os mesmos, tais como os mostramos.**

**Concernente à posição da psicologia de S. Tomás, o essencial foi dito. Na história das doutrinas da alma, aparece como uma "via media". Se Platão, por primeiro, soube liberar do sensível o "nous" e sua atividade, o pensamento, consagrou, por outra parte, o divórcio das idéias com relação à matéria, do espírito com relação ao corpo. Aristóteles conserva a distinção, mas pretende restabelecer a unidade entre os dois têrmos e S. Tomás, de maneira muito decisiva,**

**segue-o nesta via. Contudo, em virtude da contribuição cristã, a vida superior em S. Tomás cresce de importância e a alma, sempre permanecendo a forma do corpo, toma efetiva colocação na hierarquia das inteligências. Donde, a riqueza e ao mesmo tempo a complexidade, e quase a ambigüidade, da doutrina que S. Tomás nos deixou. Estamos na intersecção de dois mundos. Conforme se apóie sôbre um ou outro dêstes aspectos, a psicologia de S. Tomás aparecerá seja como muito encarnada, muito biológica, aproximando-se nesta linha da pesquisa moderna tão presa aos comportamentos físicos, seja, inversamente, como muito espiritualista.**

**Dualismo sublinhado igualmente pelos temas que continuamente tocam na dependência e na alienação, de uma parte, e na imanência e na autonomia de outra. Nossas potências aparecem, de início, como faculdades receptoras. A alma deve assim começar por ir buscar fora seu alimento: na vida psicológica, parte-se forçosamente da exterioridade. Mas a atividade vital, por outro lado tem igualmente, como caráter próprio, de proceder do interior e terminar dentro do ser que é o sujeito, isto é, tem por caráter próprio ser imanente. Já perceptível no nível da vida vegetativa, esta autodeterminação afirma-se à medida que se eleva, para atingir em nós seu grau mais elevado no conhecimento da alma por si mesma. Os temas, tão" caros a tantos modernos, da interioridade da vida do espírito, aqui igualmente encontram acolhimento. Nos espíritos superiores, e de modo eminente em Deus, a vida é essencialmente imanente. No homem, porém, esta imanência realiza-se sòmente segundo uma perfeição menor, permanecendo êste dependente, em baixo, do mundo corporal e, em cima, da ação primeira de Deus: o homem é autênticamente um espírito mas é, em sua natureza de ser, um espírito encarnado e se em sua parte superior é imagem de Deus, o é tão-sòmente à distância e em inteira submissão a Êle.**

---

# H. D. Gardeil

# Introdução à Filosofia de S. Tomás de Aquino

## QUARTA PARTE: METAFÍSICA

## INTRODUÇÃO

### *1. NOÇÃO GERAL DA METAFÍSICA*

**Na linguagem filosófica universal o termo metafísica designa a parte superior da filosofia, isto é aquela que pretende dar as razões e os princípios últimos das coisas; tal termo remonta a Andronicus de Rhodes (1 século antes de Cristo) que, editando os escritos de Aristóteles, tomou a iniciativa de classificar sob o título de Meta ta Phisika (após os Físicos) uma coleção de quatorze livros cujo conteúdo parecia fazer lògicamente seqüência àquele dos livros de física. O próprio Aristóteles havia falado, para designar êste conjunto, de Filosofia primeira ou de Teologia.**

**O objeto próprio da metafísica no peripatetismo, será, nós o veremos, o ser enquanto tal e suas propriedades. Mas esta definição, que S. Tomás manterá, não deriva de maneira imediata da leitura da obra em questão. Um primeiro inventário descobre, com efeito, como que três concepções sucessivas desta ciência; e os liames orgânicos que as ligam entre si não se revelam de pronto. S. Tomás, que tomara consciência plenamente desta ambigüidade, apresenta dêste modo, no Prooemium de seu comentário da Metafísica, esta triple concepção:**

**1º Em oposição às outras ciências, que não remontam senão a causas ou a princípios mais imediatos, a metafísica aparece de início como a ciência das primeiras causas e dos primeiros princípios. Esta definição se liga manifestadamente à concepção geral da ciência, conhecimento pelas causas, que é um dos primeiros axiomas do peripatetismo. A denominação de "Filosofia primeira" refere-se a este aspecto da metafísica que domina no livro A.**

**2º A metafísica se afirma em seguida como a ciência do ser enquanto ser e dos atributos do ser enquanto ser. Vista sob êste aspecto, ela se apresenta como tendo o mais**

**universal de todos os objetos, e considerando as outras ciências apenas um domínio particular do ser. Esta concepção toma corpo no livro da coleção de Aristóteles e parece se impor nos seguintes. É a ela que corresponde pròpriamente o vocábulo "Metafísica".**

**3º Enfim, a metafísica pode ser definida como a ciência do que é imóvel e separado, ao contrário da física e da matemática que consideram sempre seu objeto sob um certo condicionamento da matéria. Dêste ponto de vista, sendo Deus a mais eminente das substâncias separadas, a metafísica pode reivindicar a denominação de "Teologia". Este**

**aspecto prevalece na obra a partir do livro 6.**

**Êste prólogo de S. Tomás é importante demais para não ser lido de perto. A metafísica, a quem cabe reger tôdas as outras ciências, não pode ter por objetivo senão os mais inteligíveis e não pode ser senão a mais intelectual das ciências. Ora, nós podemos considerar o mais inteligível segundo três pontos de vista diferentes:**

***"Em primeiro lugar, segundo a ordem do conhecimento. Com efeito, as coisas a partir das quais o intelecto adquire a certeza parecem ser as mais inteligíveis. Assim, como a certeza da ciência ligada à inteligência é adquirida a partir das causas, o conhecimento das causas parece ser o mais intelectual: e, em conseqüência, a ciência que considera as primeiras causas é, parece, ao máximo reguladora das outras.***

***Em segundo lugar, do ponto de vista da comparação da inteligência e do sentido; pois, o sentido tendo por objeto os particulares, a inteligência parece diferir dêle na medida em que abarca os universais. A ciência mais intelectual é, portanto, aquela que concerne aos princípios mais universais, os quais são o ser e o que é consecutivo ao ser como o uno e o múltiplo, a potência e o ato. Ora tais noções não devem permanecer completamente indeterminadas. . . nem ser estudadas em uma ciência particular... Devem, pois, ser tratadas em uma ciência única e comum que, sendo a mais intelectual, será reguladora das outras.***

***Em terceiro lugar, do ponto de vista mesmo do conhecimento intelectual. Se uma coisa tem virtude intelectiva pelo fato de que se encontra desprovida de matéria, é necessário que seja o mais inteligível o que é o mais separado da matéria... Ora são mais separadas da matéria as coisas que não apenas se abstraem de tal maneira determinada... mas totalmente da matéria sensível: e isto não sòmente segundo a razão, como os objetos matemáticos, mas do ponto de vista do ser, como Deus e os espíritos. A ciência que trata destas coisas parece, em conseqüência, ser a mais intelectual e gozar diante das outras do direito***

***de principado e***
***de regência."***

**Ciência das primeiras causas e dos primeiros princípios, isto é, sabedoria, ciência do ser enquanto ser, ciência do que é absolutamente separado da matéria, tal se nos revela sucessivamente a metafísica. Iremos retomar cada uma destas concepções a fim de melhor apreender-lhes a envergadura. Neste estudo teremos o cuidado de marcar a ligação de cada doutrina com o movimento geral do pensamento grego. Assim a elaboração aristotélica nos aparecerá, ao mesmo tempo que uma obra de especulação vigorosa, como que a culminância e a síntese da reflexão sôbre os princípios dos três séculos que a precederam.**

---

- Índice
- Posterior

## *2. A METAFISICA COMO SABEDORIA.*

**No cap. 2 do livro A de sua Metafísica, Aristóteles enumera as concepções mais correntemente admitidas concernentes à sabedoria filosófica: a ciência mais universal, a mais árdua, a mais própria a ser ensinada etc. para finalmente deter-se no que lhe parece caracterizar do modo mais formal esta ciência: a metafísica é a ciência das primeiras causas e dos primeiros princípios. Há no homem uma tendência inata ao saber, isto é, a conhecer pelas causas, e êste desejo não pode ser satisfeito senão no momento em que se atinge a causa última,, aquela após a qual não há nada mais a procurar, e que se basta, portanto, a si mesma. Ciência das supremas explicações ou das primeiras causas, tal nos parece, pois, ser a metafísica que, sob êste aspecto, merece pròpriamente o título de sabedoria.**

**A noção de sabedoria não é propriedade exclusiva do peripatetismo nem do cristianismo. Todo pensamento filosófico digno dêste nome pretende ser uma sabedoria. Mas é evidente que as diversas sabedorias filosóficas diferem profundamente, segundo o fim perseguido e os meios postos em ação.**

**Entre os gregos, o têrmo sabedoria (Sofia) encontra-se, de início, revestido de uma significação de ressonâncias utilitárias. É sinônimo de habilidade ou de excelência numa arte qualquer. Policleto é sábio porque é um escultor particularmente engenhoso. A Sofia corresponde também a um certo domínio na conduta da vida. É neste sentido mais elevado que Sócrates falará de sabedoria: é sábio aquêle que, conhecendo bem a si mesmo, é assim capaz de se dirigir com discernimento. Platão recolherá a herança moral de Sócrates; para êle a Sofia é a arte de se governar a si mesmo e de governar a cidade segundo as normas da justiça e da prudência. Mas, no filósofo das Idéias, outras perspectivas se abriram: a alma, através de sua parte superior, o Nous, está em comunicação com o mundo das verdadeiras realidades, as formas inteligíveis, no ápice das quais cintila a forma superior do bem; portanto, a Sofia é também Theoria e, em seu têrmo, contemplação de Deus. Os maiores dentre os discípulos de Platão, Aristóteles e Plotino, seguirão o mestre nesta ascensão intelectual rumo ao ser supremo. Assim, a sabedoria filosófica, no limite de suas possibilidades humanas, reencontrou seu verdadeiro princípio, mas ignora ainda as**

**vias que para lá conduzem de maneira efetiva.**

**Com a revelação judeu-cristã, se a contemplação de Deus permanece sempre o fim último da sabedoria, as perspectivas se invertem. A sabedoria então se apresenta, essencialmente, não mais como vinda dos recursos próprios do espírito humano, mas como descendente do céu: é a salvação, que nos é trazida pela iniciativa e pela própria graça de Deus. Também uma tal sabedoria se manifesta de imediato como algo que ultrapassa a filosofia, ainda que, sob o reino da graça, possa perfeitamente se constituir uma sabedoria autênticamente filosófica.**

**Em face do Evangelho constitui-se, enfim, aquilo que êste nos ensinou a chamar a sabedoria dêste mundo, que consiste profundamente numa recusa do transcendente: trata-se de organizar o mundo pelos seus próprios recursos, e em vista unicamente do homem. Para um cristão, uma tal sabedoria que não se edifica sôbre os verdadeiros valôres, não pode evidentemente ser senão pretensa a falsa.**

**Se abandonamos o plano da história para nos colocarmos no da doutrina, deveremos dizer com S. Tomás, que exprime aqui a opinião teológica comum, que pode haver no espírito humano três sabedorias essencialmente distintas e hieràrquicamente ordenadas: a sabedoria infusa, dom do Espírito Santo, a teologia e a metafísica, distinguindo-se estas três sabedorias de modo correlativo conforme a luz que as determina e conforme seu objeto formal. Com a sabedoria infusa, julgamos por uma conaturalidade fundada no amor de caridade que nos permite atingir Deus nêle mesmo e segundo um modo de agir, ou melhor, de "padecer" suprahumano. A sabedoria teológica está, como a precedente, sob o regime da fé e tem igualmente por objeto Deus considerado nêle mesmo: mas está fundada imediatamente sôbre a revelação e seu modo de exercício é essencialmente racional. Já a metafísica é puramente humana, não tendo outra luz senão a da nossa razão natural; como o veremos, ela pretende também atingir Deus, princípio supremo das coisas, mas a título de causa e não mais a título de objeto diretamente apreendido.**

**A especulação cristã conhece ainda um outro emprêgo do têrmo sabedoria, na medida em que serve para designar um atributo essencial de Deus: a Sabedoria transcendente que convém a Deus na sua natureza e que a teologia trinitária nos autoriza a atribuir pessoalmente ao Filho. Notemos que é nesta Sabedoria, da qual**

**retiram sua origem comum, que as três sabedorias que iluminam hieràrquicamente o espírito humano encontram seu princípio profundo de unidade. Para um homem, ser sábio é, fundamentalmente, participar, segundo os diversos modos progressivos que acabamos de definir, da própria visão de Deus sôbre o mundo. Longe de se oporem, as três sabedorias do cristão se harmonizam e se aperfeiçoam mútuamente.**

**Outras precisões devem ser feitas. Considerada no sujeito, a sabedoria é para S. Tomás um habitus, ou uma virtude, isto é, uma perfeição da inteligência que a faz proceder no seu ato com facilidade e exatidão. Sabe-se que, no peripatetismo, as virtudes humanas se distinguem em virtudes morais, que aperfeiçoam as potências apetitivas, e em virtudes intelectuais, que aperfeiçoam a inteligência. Em continuidade com o pensamento de Aristóteles (Ética a Nicômaco, I. 6), S. Tomás distingue cinco espécies de virtudes intelectuais (Ia IIae, q. 57, a. 2), das quais três se referem ao intelecto especulativo: a ciência, a inteligência e a sabedoria; e duas ao intelecto prático: a prudência e a arte. Resulta, portanto, que a sabedoria é um habitas do intelecto especulativo, ao lado dos habitus da inteligência e da ciência. Como ela se distingue dêstes?**

**O verdadeiro, que é a perfeição própria do intelecto especulativo, pode ser considerado de duas maneiras: enquanto é conhecido por si mesmo, per se natum, ou enquanto é conhecido por um outro, per aliud natum.**

**O que é conhecido por si tem valor de princípio e é apreendido imediatamente pela inteligência que, para isto, é aperfeiçoada pelo habitus dito do intellectus.**

**O que é conhecido por um outro não pode evidentemente sê-lo senão a título de têrmo. Ora, isto pode se produzir de dois modos: ou trata-se do verdadeiro que tem valor de têrmo em um gênero particular de conhecimento, e neste caso a inteligência é aperfeiçoada pelo habitus da ciência; ou trata-se do verdadeiro enquanto êste é têrmo último de todo conhecimento humano, e é aqui que intervém o habitus da sabedoria.**

**A sabedoria é assim o habitus ou a qualidade que aperfeiçoa o intelecto especulativo enquanto êste visa obter um conhecimento absolutamente universal das coisas a partir dos princípios ou das**

**mais elevadas razões. Segue-se desta definição que há, então, no domínio da ciência vários luabitus, e que não se pode encontrar, sob uma mesma luz, senão uma só sabedoria.**

**Esta doutrina exige alguns esclarecimentos.**

**Pode-se distinguir de modo absoluto, como o fizemos, a sabedoria da ciência e da inteligência? Com efeito, e isto é uma primeira dificuldade. A sabedoria que explica pelas causas não é ela mesma uma ciência? Sim, é preciso responder, se tomamos ciência no sentido mais extenso do têrmo; não, se lhe damos a significação restrita que acabamos de definir (Ia IIae, q. 57, a. 2, ad I). De outra parte, há lugar para se colocar ao lado da sabedoria e da ciência um habitus especial dos princípios (o intellectus para S. Tomás), estando entendido que a sabedoria e a ciência devem conhecer êstes mesmos princípios, uma vez que deduzem a partir dêles? Deve-se responder que ao intellectus é reservada a apreensão pura e indepedente dos princípios, enquanto que os outros habitus especulativos os apreendem apenas nas suas relações com as verdades que dêles dependem. Mas, objetar-se-á, pelo fato de que parece tirar seus princípios do intellectus que os apreende nêles mesmos, a sabedoria poderá ainda ser encarada como a virtude intelectual suprema? Sim, pois a sabedoria está, do ponto de vista dos princípios, em uma situação particular; o juízo superior ou a justificação crítica dêstes princípios cabe-lhe em tôdas as instâncias: ela é, em realidade, ao mesmo tempo, conhecimento das conclusões e apreciação dos princípios, e é devido a isto que ela está em definitivo acima do simples intellectus (Ia IIae, q. 66, a. 5, ad 4) .**

**Deve-se dizer que a sabedoria é puramente especulativa ou que também é prática? No uso corrente um e outro dêstes aspectos, especulativo (conhecimento desinteressado), e prático (regulação da conduta), são juntamente atribuídos à sabedoria. Para S. Tomás eis o que é conveniente reconhecer: a sabedoria, que se situa em regime de fé, é simultâneamente especulativa e prática: ordenação dos conhecimentos e ordenação da atividade humana. Isto é verdadeiro para o dom da sabedoria (Ia IIae, q. 45, a. 3), e isto deve ser igualmente afirmado da teologia que, embora principalmente especulativa, é também uma ciência prática (Ia, q. 1, a. 4). A metafísica, pelo contrário, deve ser colocada, segundo a tradição aristotélica, entre os habitus puramente especulativos. O Estagirita alinhou-a sempre, com a física e a matemática, no grupo das**

**ciências teóricas, diferenciando-se estas das ciências práticas pelo seu fim (Metaf., VI, c. 1); como também ocupou-se sempre em assinalar o seu caráter absolutamente desinteressado. A metafísica, sabedoria teorética natural suprema, é pois uma ciência puramente especulativa e contemplativa.**

**Os atos próprios da sabedoria. Dois tipos de atos intelectuais são continuamente conferidos por S. Tomás à sabedoria: julgar e ordenar:**

***Ad sapientem pertinet judicare et ordinare.***

**O que se deve entender com esta fórmula? O "juízo" de que se trata aqui não é um juízo qualquer, mas aquêle que a inteligência emite, em última análise, à luz dos princípios supremos: é um juízo de valor ou de ordenação definitivo e absoluto, acima do qual não há mais nada a dizer. "Ordenar" é tomado originàriamente em relação a um fio que, no caso da sabedoria, é evidentemente o fim supremo: relacionar tudo a Deus. Mas se êste ato implica em tôda sua plenitude uma ordenação efetiva, com intervenção das potências da ação, pode ser também conduzido à simples consideração intelectual da ordem existente. Existe, sem dúvida, também neste caso, ordenação, mas sòmente para o espírito. E é neste sentido restrito que convém entender a atividade ordenadora da metafísica que é, nós o sabemos, puramente especulativa. Em todos os casos, é ao juízo e à ordenação suprema de Deus que se deve referir.**

**Excelência da sabedoria. Para S. Tomás, a excelência de uma virtude depende principalmente da perfeição do seu objeto. Portanto, a sabedoria, que considera a causa mais elevada de tôdas, Deus, e que julga tôdas as coisas a partir desta causa, é a mais excelente das virtudes. Deve-se aduzir que, em razão da superioridade do seu ponto de vista, a sabedoria tem uma função de juízo e de ordenação a exercer em relação às outras virtudes intelectuais, que se encontram assim subordinadas a ela (Ia IIae, q. 66, a. 5) . De nada adianta objetar (ibid., ad 3) que podemos ter um conhecimento mais**

**perfeito das coisas humanas do que das coisas divinas; é verdade, mas não é preferível conhecer poucas coisas das mais nobres, do que conhecer bastante das realidades inferiores?**

**Aristóteles que não ignorou, ainda que êste ponto tenha permanecido nêle dentro de uma certa obscuridade, que a filosofia devia sua excelência à altura de seus princípios (ela é virtude divina e tem um objeto divino), compraz-se de preferência em fazer valer suas prerrogativas de liberdade: "Assim como chamamos homem livre aquêle que é para êle mesmo seu fim e não é o fim de um outro, assim esta ciência é também a única de tôdas as ciências que é livre, pois sòmente ela é seu próprio fim. É portanto, com boas razões, que se poderia estimar mais do que humana a posse da filosofia" (Metaf., A, c. 2) . No sentido mais elevado da palavra e com tôda a superioridade que isto lhe confere, o sábio é um homem livre.**

**Considerando as coisas do ponto de vista do proveito que ela pode nos obter, S. Tomás, no Contra Gentiles (I, c. 2) engrandece assim o estudo da sabedoria, "a mais perfeita de tôdas, pois quanto mais o homem se dá ao estudo da sabedoria, mais toma parte na beatitude verdadeira... a mais sublime; pois é por ela, sobretudo, que o homem acede à semelhança com Deus que tudo fêz com sabedoria (salmo 103, 24) . . . a mais útil, pelo fato de que pela sabedoria chega-se ao reino da imortalidade . . . ou mais agradável pois seu comércio não possui amargor, nem sua comensalidade tristeza, mas satisfação e alegria (Sabedoria, VIII, 16)". Êste elogio, onde desponta o entusiasmo do Doutor angélico, não é evidentemente integral senão quanto à sabedoria submetida à revelação, mas pode ser aplicado, na devida proporção, à sabedoria metafísica, o mais excelente dos saberes pròpriamente humanos.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

### *3. A METAFÍSICA COMO CIÊNCIA DO QUE ESTÁ SEPARADO DA MATÉRIA*

**A metafísica é, em segundo lugar, a ciência do que está absolutamente separado da matéria. Esta doutrina é a culminância de um longo esfôrço de reflexão filosófica.**

**Entre os gregos, parece que é a Anaxágoras que convém conferir a honra de ter, pela primeira vez, separado o espírito da matéria. Com certeza, o Nous que propõe às nossas meditações não é claramente distinto dos objetos corporais, e sua ação sôbre êles permanece ainda mal definida, mas é realizado um primeiro passo no sentido da separação de um elemento superior. Platão virá e, para assegurar ao conhecimento intelectual o objeto estável e idêntico que êle parece requerer, postulará o mundo das idéias, realidades isentas de tôda matéria, às quais a verdadeira ciência poderá se referir.**

**Sabe-se que Aristóteles, mesmo acolhendo as idéias de Platão, reinseriu-as na matéria, por maior fidelidade à experiência: as coisas corporais são, ao mesmo tempo, matéria e forma. Entretanto, nêle ainda haverá substâncias efetivamente separadas e, sobretudo, na sua filosofia do conhecimento, o princípio de abstração da matéria conserva todo o seu valor: a inteligência, faculdade espiritual, não pode diretamente atingir senão a "quididade" ou a essência abstrata; e um objeto é tanto mais inteligível em si quanto mais está desimpedido das condições da matéria. O fundamento da intelecção, dirá S. Tomás, dando a estas afirmações tôda a sua envergadura, é a imaterialidade.**

**Falta precisar aqui sob êste ângulo, como se apresenta o conhecimento metafísico.**

**- Os três graus de abstração.**

**Considerando o conjunto do sistema das ciências especulativas, Aristóteles distinguiu três tipos ou três graus de imaterialidade nos objetos a conhecer e, correlativamente, nas operações intelectuais que lhes são proporcionais. Êstes três graus correspondem aos três agrupamentos admitidos por todos e que são agrupamentos: das ciências físicas, das matemáticas e da metafísica. A lógica nos ensina que cada um dêstes graus se caracteriza em função da**

**matéria noética abandonada pela operação de abstração ou, inversamente, em função do aspecto material que permanece implicado nas definições das noções que dirigem as demonstrações.**

**Assim, no grau de especulação física, abstrai-se a matéria enquanto ela é princípio de individuação, materia signata, mas retém-se a matéria que está na raiz das qualidades sensíveis, materia sensibilis; conservando-se as qualidades, guarda-se por isto mesmo o aspecto de mobilidade das coisas. No grau matemático, abstrai-se esta materia sensibilis, mas retendo-se êste fundamento material da quantidade que o peripatetismo denominou materia intelligibilis. Na metafísica, enfim, abstrai-se absolutamente tôda matéria e todo movimento; está-se no imaterial puro que compreende, ao mesmo tempo, as realidades espirituais (Deus e os anjos), e as noções primeiras (o ser, os transcendentais, etc...), estas últimas sendo independentes dos corpos no sentido de que podem ser realizadas fora dêles. (Sôbre esta doutrina geral dos graus de abstração em S. Tomás, cf.: Metaf., VI, L.1; De Trinitate, q.5, a.I e 3; Ia p.a, 85, a.1, ad 2).**

**- Caracteres próprios da abstração metafísica.**

**Teremos ocasião mais adiante, estudando a noção de ser, de precisar o tipo particular desta abstração. De modo um pouco superficial representar-se-ia a atividade graças à qual o espírito se eleva sucessivamente aos três graus de imaterialidade como uma operação do mesmo gênero uniformemente repetida, quando, de fato, entre os três processos há apenas uma simples analogia. Trata-se, com efeito, em cada caso, de um despojamento da matéria, mas êste não se efetua da mesma maneira. Uma palavra especial, separatio, é reser vada por S. Tomás para designar a abstração metafísica (De Trinitate, q. 5, a. 3) .**

**Indiquemos, contudo, desde agora, para evitar algum desvio, que "abstrato", "separado", na medida em que são reportados ao plano da reflexão metafísica, não significam de maneira alguma separado da existência, mas sòmente despido das condições materiais desta existência. O ser, objeto da metafísica, é eminentemente concreto. O metafísico é, no sentido pleno da palavra, o mais realista dos sábios, tanto quanto considera do ponto de vista do ser a universalidade das coisas, como quando se eleva ao mais real dos objetos: os espíritos puros e Deus.**

## *4. A METAFÍSICA COMO CIÊNCIA DO SER ENQUANTO SER*

**Já foi dito que êste é o terceiro dos aspectos sob os quais se apresenta a metafísica de Aristóteles. A universalidade aparece aí como o caráter pôsto em relêvo. As noções mais comuns, com efeito, não devem ser tratadas no início de cada ciência particular, o que acarretaria repetições fastidiosas; mas também não podem permanecer cientificamente indeterminadas; é preciso então que sejam objeto de uma parte especial da filosofia.**

**- Gênese histórica da metafísica do ser.**

**Por que esta escolha do ser como a primeira e, portanto, como a mais fundamental de tôdas as noções universais? Encontramo-nos aqui diante do que se pode considerar como a opção talvez mais decisiva do peripatetismo, opção que, por outro lado, havia sido longamente preparada pela história.**

**Pelo que se pode saber, é a Parmênides que cabe o mérito de ter descoberto o valor privilegiado da noção de ser. Estava-se depois de um século ou dois, nas escolas filosóficas da Grécia, à procura de um elemento primitivo, ou da substância primordial da qual poderia ser composto o mundo físico: para Tales era a água, o ar para Anaximeno, o fogo para Heráclito. Alguns, ultrapassando a aparência sensível, já haviam pensado remontar a um princípio não perceptível, crendo Anaximandro tê-lo encontrado no indeterminado (apeiron), e Pitágoras no número. Ora, no seu poema sôbre a natureza, desde logo Parmênides nos abre a via que conduz ao ser: esta é, para êle, a via da verdade, o ser é, e êste ser é uno, indiviso, imóvel, contudo ainda corporal, à maneira de uma esfera, e o não-ser absolutamente não é. Certamente, no rigor desta tomada de posição, o devir e a multiplicidade real das coisas vêem-se indevidamente sacrificados, mas a metafísica do ser está fundada.**

**Platão, sem negligenciar o ser parmenidiano e os problemas que êste colocava, em realidade orientou sua pesquisa do primeiro princípio em outra direção. Em última análise, o que explica uma coisa é o seu fim, isto é, sua perfeição ou seu bem. A idéia ordenadora suprema é, portanto, a de bem, em que a ciência por excelência, a dialética, irá procurar a sua luz própria. Entretanto, em seus últimos diálogos, Platão parece ter ultrapassado esta posição**

**inicial: deve haver algo ainda mais elevado do que o bem, o uno, de onde procede o múltiplo. O passo decisivo nesta nova via será transposto seis séculos mais tarde por Plotino; para êste, sem equívoco possível, o princípio primeiro é uno e, em conseqüência, o conhecimento mais elevado é a contemplação do uno. O ser em Platão e em sua escola é uma noção subordinada: o bem, a título de fim tem mais valor explicativo, e o uno em sua simplicidade é mais primitivo.**

**Aristóteles não julga menos dever voltar ao ser para a determinação da noção primeira e do objeto próprio da ciência suprema. O bem e o uno, certamente, pertencem a todo ser e são, com efeito, noções universais e primitivas, são transcendentais. Mas, do ponto de vista absoluto, o ser, Tò öv, os precede. É preciso, de início, ser para que se possa falar de um ser uno ou de um ser bom: a metafísica será, pois, essencialmente a ciência do ser. (Cf. Texto 11, p. 143) .**

**- Redução à unidade das três concepções precedentes.**

**Deve-se observar que, definindo a metafísica como ciência do ser enquanto ser, nós lhe conferimos por isto mesmo seu objeto próprio, ou, seguindo uma terminologia mais adequada, seu subjectum. Do ponto de vista lógico, as duas concepções anteriormente definidas desta ciência juntam-se a esta. Com efeito, não é a uma mesma ciência que cabe considerar um objeto e as causas de que êle depende? Se é assim, a ciência do ser enquanto ser deve envolver o conhecimento de suas causas (causas primeiras), isto é, finalmente o conhecimento de Deus (a causa mais imaterial). As três definições da metafísica dadas precedentemente implicam, portanto, uma a outra, mas permanece que o ser enquanto ser é o objeto próprio desta ciência (Cf. S. Tomás, Metaf., Proemium).**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

## *5. METAFFSICA E CRITICA DO CONHECIMENTO*

**O intérprete de S. Tomás não pode evitar de esbarrar aqui no fato de que o pensamento moderno, nos seus mais considerados representantes, dá geralmente como objeto imediato da filosofia não o ser enquanto ser mas o espírito ou suas atividades. Dir-se-á, brevemente, que se passou de uma posição dogmática a um estudo crítico, ou do realismo ao idealismo. Relembremos, em algumas palavras, como se operou esta "revolução coperniciana" que inverteu todo o curso da especulação filosófica e deu à metafísica uma nova significação.**

**A atitude geral do pensamento medieval era, no sentido atual da palavra, realista, isto é, admitia-se, já de início, que a inteligência subordina-se a um mundo de objetos independentes dela e que a medem. Há em primeiro lugar o ser, e depois, relativamente a êle, o pensamento. É certo que esta atitude, que corresponde ao comportamento do senso comum, foi tomada, senão de modo ingênuo e irrefletido, pelo menos espontânea e imediatamente, pelo conjunto dos filósofos antigos, sem que êstes se tenham levantado uma questão prévia concernente ao estatuto realista do conhecimento.**

**Ora, eis que, a partir de Descartes, tomou-se consciência de que aquilo que podia ser, de início, objeto de conhecimento, decerto era não o ser exterior ao pensamento, mas o próprio pensamento, que constitui assim algo como um dado mais imediato. Descartes, é verdade, tentava, em seguida, reapreender o real nesta apercepção primeira: penso, logo sou; mas os outros que lhe sucederam não tardaram a julgar que êste retôrno ao ser a partir do conhecimento era incerto, a bem dizer impossível: o pensamento está irremediàvelmente dobrado sôbre si mesmo; não há outra realidade senão aquela que o pensamento determina. E, sôbre êste fundo comum da primazia do pensamento sôbre o ser, subjetivistas e idealistas de todos os matizes puseram-se a recamar temas indefinidamente variados; em todo o caso, para êles não há filosofia autêntica fora do pressuposto idealista.**

**Os adeptos da filosofia antiga não podiam evidentemente permanecer indiferentes diante desta transmutação dos valôres fundamentais, a qual terminaria por arruinar todo o edifício de suas**

**especulações. Uma questão impunha-se desde então, e que não podiam evitar: dever-se-ia continuar a partir, como de um dado irrecusável, do ser extramental, ou seria preferível colocar-se, com os modernos, no ponto de vista reflexivo do conhecimento, ainda que para, em seguida, reunir-se às posições da metafísica realista?**

**Nada impede ao discípulo de S. Tomás de estabelecer, como já se fez tantas vêzes, uma crítica do conhecimento sistemàticamente organizada, mas com a condição de que este estudo não seja considerado como um prolegômeno necessário à metafísica, e nem pretenda elevar-se acima dela como uma espécie de sabedoria superior; e sobretudo que não se deixe envolver, de modo arbitrário, em uma interioridade de pensamento da qual parece difícil poder sair algum dia. Uma epistemologia de inspiração tomista permanece, pois, uma empresa possível.**

**Mas disto não resulta que a verdadeira posição da sabedoria não seja de uma nietafísica realista crítica. Há uma só ciência suprema à qual compete, S. Tomás afirmou-o nitidamente, (Cf. Ia Pa, q.1, a.8: metaphysica disputat contra negantem sua principia), justificar ou defender seus princípios. Esta ciência deve se elevar sôbre as bases do realismo, sôbre o ser, se êste é o dado primeiro e o objeto próprio da inteligência. E êste realismo não pode evitar ser crítico, pois ele não se pode impedir de resolver, no momento em que se apresentam, as dificuldades, bem reais, relativas ao valor do conhecimento. Como acabamos de dizer, o estudo destas dificuldades pode ser organizado em uma apresentação distinta; mas ele se beneficia ao tomar lugar, como um momento da reflexão metódica, no progresso próprio do pensamento metafísico, que conserva, assim, sua unidade e sua plenitude de sabedoria primeira. O próprio Aristóteles havia inserido na sua metafísica tôda uma secção de considerações críticas, na qual defendia os primeiros princípios do pensamento contra os subjetivistas de seu tempo. Seguiremos nestas páginas seu exemplo, reportando ao desenvolvimento do estudo metafísico do ser o estudo crítico do conhecimento que temos dêste ser.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

## *6. O ESTUDO DA METAFISICA EM ARISTÓTELES E EM S. TOMÁS*

**O estudo sôbre textos da metafísica de Aristóteles apresenta importantes dificuldades. A primeira decorre de que o "corpus" dos quatorze livros, que contém o essencial das especulações do Estagirita sôbre a filosofia primeira, não é uma obra de feitura contínua, mas sim um conjunto de trabalhos diversos, só mais tarde ordenado. Evidentemente não podemos abordar aqui o problema da crítica literária desta obra; contudo, não será supérfluo indicar os principais agrupamentos de livros, cujo conhecimento é indispensável a todos que desejam fazer uma leitura simplesmente inteligível do conjunto.**

**Os livros 1, 3, 4, 6, 7, 8, 9 constituem um todo suficientemente coerente para que se possa pràticamente considerar como um desenvolvimento contínuo, após as questões de introdução. São tratados aí, os problemas do objeto da metafísica (o ser enquanto ser e o que se refere a ele), da substância (modalidade fundamental do ser), enfim, do ato e da potência. Os livros 10 e 12 parecem constituir conjuntos compostos à parte, mas, do ponto de vista do plano previsto por Aristóteles, êstes livros vêm tomar lugar na seqüência do grupo precedente: O livro 10 trata do uno e do múltiplo, e A, após diversas recapitulações, da substância primeira. Os livros 13 e 14 contêm, em duas exposições paralelas e de datas provàvelmente diferentes, uma crítica aprofundada da teoria dos números e das idéias. Os três outros livros dificilmente podem ser integrados no plano precedente. O livro 2, de autenticidade discutida mas geralmente reconhecida, trata em particular do problema da não regressão ao infinito; o livro 5 não é mais do que um léxico justificado, bastante precioso contudo, de noções de física e de metafísica; o livro 11 é uma compilação da Físicas e dos livros 3, 4 e 6.**

**Se nos voltarmos para S. Tomás, as coisas se complicam novamente. De modo geral, pode-se dizer que se encontram na sua obra dois grandes conjuntos de textos referentes aos problemas metafísicos.**

**Um é constituído pelo comentário dos doze primeiros livros da Metafísica de Aristóteles. A despeito do que se disse algumas vêzes,**

**no que toca à verdadeira intenção dêste comentário, é preciso sustentar que seu autor entendeu, compondo-o, fazer uma obra autênticamente filosófica: é o seu próprio pensamento que encontramos aí, ao mesmo tempo que o do Estagirita. Mas se nos dermos conta do caráter composto do texto explicado e se, por outro lado, considerarmos as importantes elaborações pessoais que S. Tomás nos deixou, devemos concluir que tal comentário não é suficiente para nos fazer conhecer, com tôda sua riqueza e tôda sua amplitude, a metafísica do Doutor angélico. O segundo conjunto se encontra no seu estudo teológico do Deus uno (De Deo uno), como também na Suma Teológica (Ia p.a, q. 2-26), no Contra Gentiles (I), e em outros textos paralelos (Questões Disputadas, Opúsculos etc...). Aqui, o pensamento do Doutor angélico se exprime incontestàvelmente com mais liberdade do que no seu comentário e atinge tôda sua profundidade; mas se vê com isto implicado nas perspectivas de uma teologia sobrenatural.**

**Em definitivo, a obra de S. Tomás nos dá ao mesmo tempo uma metafísica de caráter e de ordenação puramente filosóficos, mas um pouco fragmentária e incompletamente elaborada, e uma metafísica mais orgânica e mais aprofundada, mas que tem para nós o inconveniente de estar compreendida em uma pesquisa teológica. Existe, apressemo-nos em dizê-lo, uma coerência doutrinal, em todos os sentidos notável, entre os dois conjuntos, mas as perspectivas e as preocupações são diferentes em ambos. Por outro lado, no momento em que se deseja apresentar uma exposição coerente, é preciso necessariamente optar por um ou outro dêstes pontos de vista: o de uma metafísica progressiva, de caráter pròpriamente filosófico, onde nos elevamos do ser experimentado a Deus (ponto de vista do comentário); e aquêle de uma metafísica sintética, segundo o qual a estrutura do ser criado se vê justificada desde o princípio a partir do ser primeiro (ponto de vista do tratado de Deus).**

**Sem com isto renunciar aos complementos preciosos dos tratados de teologia, não podíamos adotar para a nossa exposição senão a marcha filosófica pregressiva da Metafísica. Partindo do ser tal qual êle nos é dado de modo imediato, nos elevaremos até Deus, que nos aparecerá ao mesmo tempo como o têrmo último de nossas indagações e a pedra de toque de nossa construção especulativa. Restaria, para se ter uma idéia exaustiva da metafísica de S. Tomás, retomar em seguida, nas perspectivas do tratado de Deus, os grandes temas elaborados precedentemente; construir-se-ia assim**

**uma espécie de metafísica descendente: ser-nos-á necessário deixar esta tarefa a exposições mais aprofundadas.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

# O SER

## *1. O PONTO DE PARTIDA DA METAFISICA*

**Como o observou Bergson, há, em tôda filosofia verdadeiramente consistente, uma intuição original que orienta todos os desenvolvimentos posteriores. Isto quer dizer que na ordem objetiva da pesquisa metafísica, se deve remontar a um têrmo primeiro e incondicionado, ao qual tudo poderá ser referido. É preciso dizer que é capital, se se quiser penetrar na inteligência de um sistema, reencontrar esta intuição e determinar exatamente o têrmo.**

**Ora, em S. Tomás, êste têrmo, objeto da intuição geradora do seu pensamento metafísico, é incontestavelmente o ser: "O que a inteligência capta de início como seu objeto mais conhecido e em que resolve tôdas as suas concepções é o ser":**

***Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit est ens.***

**De Veritate, q. I, a. 1**

**Neste texto S. Tomás afirma ao mesmo tempo a universalidade e a primazia da noção de ser. Tudo o que é concebido pode ser referido**

**à noção de ser; objetivamente, por conseguinte, tudo é do ser e esta constatação é primeira enquanto se reporta ao objeto que, por si, é o mais conhecido. É claro que esta afirmação da universalidade e da primazia da noção de ser, se está envolvida de modo confuso nos simples dados do senso comum, sòmente adquire tôda sua significação para um espírito conduzido à reflexão filosófica.**

**Também não é preciso surpreender-se pelo fato de que a inteligência humana necessitou e necessite ainda bastante tempo para captar a significação desta primeira constatação.**

**Històricamente, já foi dito, é a Parmênides que se deve atribuir o mérito de ter visto pela primeira vez com nitidez que o ser é primeiro, tanto do lado objetivo da realidade como do lado do pensamento. Mas Parmenides se liga a uma tradição de filósofos físicos, e assim êste ser imóvel e indiviso que concebera confundia-se com a totalidade do mundo percebido pelos sentidos. A ontologia de Parmênides está pois ainda no nível do ser corporal. Platão conseguirá se elevar acima dêste ponto de vista inferior, e restituir ao ser sua multiplicidade e seu devir. Enfim, Aristóteles, e depois S. Tomás, através de aprofundamentos progressivos, atingirão a verdadeira noção transcendente e analógica de ser.**

**Em nossos dias, nos situaríamos de preferência, no ponto de vista reflexivo de análise do pensamento para descobrir a situação privilegiada da noção de ser. Eis, de modo esquemático, como se poderia proceder. Coloquemo-nos de início no plano da simples apreensão de um objeto de pensamento: esta mesa, esta fôlha de papel, minha mão, um sentimento de alegria de que tomo consciência, etc... vejo que tudo isto é ser e que se não o fôsse a título algum, eu não teria mais nada a que ligar meu pensamento. Mesmo as negações, as privações, só se concebem a partir de uma certa referência ao ser. Suprima-se êste e não haverá mais objeto e nem, por conseguinte, pensamento. Esta conclusão emerge de maneira mais decisiva do estudo do juízo que, tal como o mostra a lógica, é o ato perfectivo da inteligência. Com efeito, se analisamos um juízo, constatamos que êle compreende essencialmente um sujeito e um têrmo que o determina, êste têrmo podendo ser constituído de um verbo seguido de um predicado, "o tempo está bom", ou de um simples verbo, "o sol brilha". Se no primeiro caso o juízo nos aparece manifestamente como afirmação de ser, no segundo o juízo deve ser considerado como compreendendo implicitamente esta afirmação. É em relação ao que é, ou por outra,**

**em relação ao ser, que julgamos: todo juízo, tanto negativo como afirmativo, é uma síntese de dois têrmos no ser. Nosso pensamento nos aparece ainda, na sua atividade perfectiva, como determinado ou polarizado pelo ser. A realidade é ser, e pensar é conceber o que é a realidade.**

**Concluamos: uma vez que o ser é o objeto primitivo e o mais compreensivo do pensamento, a metafísica, que é a ciência do que é primeiro e mais universal, não poderia ter outro objeto senão o ser. Qual é pois o conteúdo objetivo desta noção de ser, da qual acabamos de descobrir a situação privilegiada tanto no pensamento como na realidade concreta?**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

## *2. SENTIDO DA NOÇÃO DE SER*

**O ser do qual procuramos precisar a noção não é aquêle que se encontra em qualquer nível do pensamento, mas sòmente aquêle ao qual o espírito se eleva por êste esfôrço de separação absoluta que caracteriza a abstração metafísica, isto é, o ser apreendido formalmente como ser, ou o ser enquanto ser.**

**É, com efeito, extremamente importante dar-se conta de que só um esfôrço de purificação intelectual longamente praticado permite ao espírito atingir êste nível. Espontâneamente, a inteligência volta-se de início para as realidades do mundo sensível e necessàriamente, como o dissemos, ela os concebe como seres. Mas o ser que assim afirmo destas coisas não é um ser abstrato, é o ser particularizado de cada uma delas. Trata-se de um conhecimento atual, apreendo o ser efetivamente, mas com um conhecimento confuso, pois não o afasto suficientemente dos sujeitos em que está implicado. Esta experiência diversificada do ser que penetra todo o nosso pensamento habitual e que se encontra no fundamento mesmo das ciências está em um nível infrafilosófico. Sem atingir ainda o nível metafísico, parece que posso desde aí elevar-me a uma certa universalidade em minha percepção do ser. Se, com efeito, através de generalizações progressivas, envolvo os objetos de minha experiência em idéias cada vez mais universais, seguindo, por exemplo, as gradações da árvore de Porfírio: homem-animal-ser-vivo-corpo-substância. . . ao termo desta ascenção rumo a idéias sempre mais extensivas, atingirei finalmente a noção de ser, a mais universal de tôdas. O processo que terei pôsto em execução será aquêle da abstração total, ou de um todo lógico dos seus inferiores. A noção que assim obterei é, ao mesmo tempo que a mais universal, a menos determinada de tôdas, uma vez que contém virtualmente tôdas as diferenças, multiplicadas ao infinito, da variedade dos seres. Esta noção comum do ser, que confundimos, às vêzes, com o conceito formal de que iremos falar, corresponde já, por sua universalidade, a uma certa reflexão filosófica, mas que permanece ainda no plano das elaborações do senso comum. É preciso um nôvo esfôrço de abstração ou de purificação para se elevar ao plano da apreensão ou da intuição metafísica do ser enquanto ser. Qual é, pois, o conteúdo ou a significação desta noção primeira da qual acabamos de indicar o longo processo de formação no espírito humano?**

**Fixemos nosso ponto de partida na análise da linguagem. O infinitivo francês "être" pretende traduzir o particípio substantivo grego "Tò 8v" ou o particípio latino "eris". Seria mais exato dizer "o ente"; ou de modo mais preciso ainda "alguma coisa que é". Esta transposição tem a vantagem de pôr melhor em evidência dois aspectos na noção de ser: um aspecto do sujeito receptor, "a alguma coisa", e um aspecto de atuação ou de determinação dêste sujeito, "que é". Na terminologia metafísica dir-se-á que o primeiro dêstes aspectos significa a essência, essentia, e o segundo a existência, existentia ou esse. O ser é alguma coisa que tem por determinação própria ou por atualidade existir.**

**Observar-se-á que a noção de ser implica necessàriamente êstes dois aspectos. A essência só se concebe com a sua ordenação à existência, e esta exige ser determinada por uma essência. Pode-se, contudo, no momento em que se considera o ser, apoiar-se tanto sôbre um aspecto como sôbre o outro. Diz-se então que se toma o ser "ut nomen" ou "nominaliter" e "ut participium" ou "verbaliter". No primeiro caso é a essência, a "res", que se encontra posta em evidência: o ser é "isto que existe" sem que, contudo, relembremos ainda uma vez, se possa abstrair totalmente esta ordenação à existência que se encontra implicada na noção. No segundo caso, é a existência que se assinala: o ser é então "o que existe"; a existência é sempre relativa a alguma coisa. Em definitivo, o ser se nos manifesta na sua unidade como uma composição dos dois aspectos inseparáveis: essência e existência, sem que seja ainda precisada, neste nível da reflexão filosófica, a significação exata desta composição.**

**Resta determinar em que sentido deve ser tomada a existência que o metafísico considera. O esse que se encontra significado no ens in quantum ens é a existência em seu sentido imediato de existência efetiva atual: o que se designa pela expressão de ens actuale; mas o que é suscetível de tomar lugar neste mundo da existência concreta, o possível, ens possibile, deve também ser compreendido na significação do ser enquanto ser. Tudo, portanto, que foi, é, será ou poderá efetivamente ser, sob não importa que modo; mesmo o que se refere a esta ordem concreta a título de negação ou de privação se vê assim envolvido no objeto da metafísica. Contudo, existe uma modalidade especial de ser, já encontrada na lógica, o ser de razão, ens rationis, que deve ser excluído da metafísica. O verdadeiro ser de razão tem, com efeito, um fundamento na realidade, mas é da sua natureza, não poder existir como tal, senão no espírito que o**

**concebe. Tal ser não pertence, pois, ao mundo da existência concreta, atual ou possível, que o metafísico considera.**

**São as precisões que podemos figurar no quadro seguinte:**

**ens: ens rationis, ens reale**
**ens reale: ens actuale, ens possibile**
**ens possibile: objectum methaphysicae**

**As distinções que acabamos de fazer com S. Tomás correspondem já, é preciso convir, a uma tomada de posição decisiva no que concerne à orientação de tôda a metafísica. Como o veremos melhor em seguida, esta ciência atinge, em particular, a determinação exata do sentido da noção formal de ser ao preço de inúmeras apalpadelas, e não foi sempre que conseguiu guardar a pureza de suas perspectivas. Enquanto o pensamento contemporâneo parece sobretudo sensível ao aspecto concreto, existencial da percepção, os filósofos das épocas precedentes tiveram por seu lado a tentação, colocando a existência como que entre parênteses, de considerar principalmente o ser como uma natureza ou como uma essência. Para S. Tomás, teremos freqüentemente a ocasião de repeti-lo, o ser implica sempre necessàriamente êste aspecto complexo de uma essência que atua, como sua perfeição última, uma existência.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

### *3. O PROBLEMA DA ESTRUTURA DA NOÇÃO DE SER*

**Até o momento foi reconhecido que a noção primeira da inteligência, correspondendo à mais fundamental determinação e à mais universal das coisas, é o ser; que o ser é constituído de dois aspectos complementares, essência-existência, que o definem como "alguma coisa que é". É preciso mostrar agora que esta noção universalíssima tem, se a compararmos aos seus inferiores, um comportamento de todo especial; bem mais, ela implica, nela mesma, como que uma espécie de oposição ou de tensão íntima, o que vai nos constranger a reconhecer-lhe uma estrutura original, distinta daquela das idéias universais comuns. Mas vejamos de início como se põe o problema da estrutura interna do ser.**

**O ser é a noção mais extensiva que se possa conceber. Tudo na realidade, atual ou possível, se encontra referido ao ser. Como, entretanto, um conjunto de coisas tão diversas conseguirá unificar-se em uma noção comum?**

**Tomemos uma comparação. Como na classificação lógica das idéias universais passamos do gênero à espécie, e inversamente? Suponhamos, por exemplo, que os animais possam ser divididos em duas grandes espécies, os vertebrados e os invertebrados. Todos os animais pertencem ao mesmo gênero animal e se dividem em duas espécies através da intervenção das diferenças vertebrado e invertebrado. Dir-se-á, em lógica, que um gênero se contrai em suas espécies pela determinação de diferenças específicas diversas. O que torna possível uma tal distinção, é que as diferenças em questão não estão atualmente contidas no gênero; o animal, como tal, não é nem vertebrado e nem invertebrado. O ato diversificador vem se juntar, como que do exterior, ao gênero princípio de unidade.**

**Acontece o mesmo no caso do ser? Coloquemo-nos em face da multiplicidade dos sêres que nos dá a experiência e da noção de ser que pretende representá-los todos. A noção de ser tem uma certa unidade, na ausência da qual não poderia ser atribuída à multiplicidade dos sêres. Dito de outro modo, quando afirmo que esta mesa é, que esta côr é, etc . . . pretendo dizer que um mesmo atributo lhes convém proporcionalmente. Mas também penso que esta mesa não tem o mesmo modo de ser que esta côr, etc... E esta diversidade, compreendida sob a noção de ser, se manifesta ainda**

**mais quando a atribuo a objetos transcendentes, particularmente a Deus: digo que Deus é; o ser de Deus será comensurável com o das realidades inferiores? O que, pois, em definitivo, virá diferenciar o ser de tôdas as coisas? Será uma diferença tomada fora do ser? Não, pois se esta diferença não é ela própria do ser, não será nada e não poderá portanto diferenciar. As diferenças do ser devem ser de uma certa maneira do ser. Mas como poderão ser ao mesmo tempo diferenças?**

**Somos assim levados a reconhecer que o ser não pode se diversificar como um gênero, uma vez que não existe diferenças reais tomadas fora do ser. Trata-se, em suma, de cindir uma noção sem sair dela mesma. É isto que poderemos chamar o problema da estrutura da noção de ser, problema que se revela desde o início difícil de resolver; pois corre-se o risco, ou de acentuar demais a unidade às custas da diversidade, ou, pelo contrário, de se apoiar de tal modo nesta que a noção termine por ser comprometida. No primeiro caso, termina-se no monismo estéril dos eleatas ou no panteísmo, no segundo caso, em um pluralismo ininteligível, isto é, na negação de todo pensamento orgânico. A teoria da analogia vai nos permitir sair de um tal dilema.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

## *4. NOTA SÔBRE O ESTUDO DA ANALOGIA EM S. TOMÁS E SEUS DISCÍPULOS*

**A formulação exata da teoria tomista da analogia apresenta sérias dificuldades. Em nenhuma parte, o Doutor angélico estudou esta noção com uma certa amplitude e por ela mesma. Só se refere a ela por ocasião das contínuas aplicações que dela faz, o que confere às suas exposições um caráter relativo e incompleto e torna incômoda a harmonização dos seus conteúdos. A simples exegese é, aqui mais do que em outros lugares, insuficiente e não se pode evitar de reconstruir, como o fator de interpretação sistemática que isto supõe. Os grandes comentadores, pretendendo sem dúvida expor o pensamento do mestre, se permitiram êste trabalho. Na primeira fileira dêstes não se pode evitar de colocar Caietano, com o seu célebre tratado De nominum analogia que fez escola. João de S. Tomás, na sua Lógica, nada mais faz senão retomá-lo (Logica, IIa p. a, q. 13 e 14). Em nossos dias, a interpretação que tais comentadores dão é a mais comumente recebida entre os tomistas. Entretanto, um certo número, pretendendo se ligar mais fielmente ao texto de S. Tomás, seguem de preferência Silvestre de Ferrara que, no seu Comentário do Contra Gentiles, se afasta em um ponto de seus êmulos (C.G., I, c. 34).**

**Em todo êste desenvolvimento posterior do pensamento tomista, é útil assinalar que o adversário sempre suposto é Scoto, que havia afirmado a univocidade do ser. Suarez, que, como de hábito, havia tomado uma posição intermediária, é igualmente visado. É necessário dizer, na exposição elementar que vai seguir, que devemos renunciar a tôda polêmica para nos manter na exposição simples da teoria que nos parece a melhor fundada.**

---

## *5. A TEORIA DA ANALOGIA*

**O emprêgo da analogia é constante, tanto no pensamento vulgar como nas especulações das ciências. São ditas análogas as realidades que apresentam entre si algumas similitudes. Mas nem tôda similitude é suficiente para fundar uma verdadeira analogia filosófica; assim, importa antes de tudo explicitar e precisar o sentido desta. No aristotelismo, a doutrina da analogia vai-nos aparecer de início como uma teoria da lógica geral que restará apenas aplicar ao caso notável do ser.**

**- Noção de analogia.**

**De maneira habitual, S. Tomás apresenta a analogia como um modo de atribuição lógica, intermediário entre a atribuição unívoca e a atribuição equívoca. O têrmo unívoco se reporta aos seus inferiores segundo uma mesma significação; o têrma ou o nome equívoco convém às coisas às quais é atribuído segundo significações inteiramente diversas; o termo análogo diz-se dos seus inferiores segundo uma significação parcialmente' diferente e parcialmente semelhante.**

***"As atribuições analógicas nos aparecem manifestamente como intermediárias entre as atribuições unívocas e as atribuições equívocas. No caso da univocidade, com efeito, um mesmo nome é atribuído a diversos sujeitos segundo uma***

***razão ou uma significação semelhante, assim o têrmo animal, reportado ao cavalo e ao boi significa substância animada sensível. No caso da equivocidade, um mesmo nome vê-se atribuído a diversos sujeitos segundo uma razão totalmente diferente, como aparece evidentemente para o nome cão, atribuído ao astro e a uma certa espécie animal. No que concerne às noções ditas analògicamente, um mesmo nome é atribuído a diversos sujeitos segundo uma razão parcialmente a mesma e parcialmente***

***diferente: diferente pelos diversos modos de relação: a mesma por aquilo a que se reporta a relação... In his vero quae proedicto modo dicuntur, idem nomen de diversis praedicatur secundum rationem partim eamdem, partim diversam. Diversam quidem quantum ad diversos modos relationis. Eamdem vero quantum ad id ad quo fit relatio".***

**Metaph., XI, l. 3, n. 2197**

**Que elementos vêm, pois, integrar exatamente esta noção de analogia, que um primeiro discernimento nos levou a situar entre a univocidade do universal lógico e a equivocidade das denominações puramente convencionais? Segundo sua significação primitiva, a**

**analogia designa uma relação, uma conveniência, uma proporção: tôda denominação analógica se refere portanto a uma relação ou a relações entre certos sêres. Esta comunidade da analogia pode ser considerada, seja do lado das realidades, que são referidas umas às outras, isto é, aos analogados, seja do lado do conceito no qual o espírito se esforça por unificar a diversidade que tem assim diante dos olhos. Acrescentemos que a analogia implica sempre uma certa ordem, e esta supõe um princípio unificador. Para que haja analogia verdadeira é preciso, pois, que haja uma pluralidade de realidades referidas umas às outras, segundo uma certa ordem, e que o espírito se esforce para unificá-las em um só conceito.**

**- Divisão da analogia.**

**S. Tomás, em um texto a que se faz alusão freqüentemente (I Sent., d. 19, q. 5, a. 2, ad 1), e Caietano, no seu De nominum analogia, propuseram uma divisão tripartida da analogia; mas como a analogia secundum esse et non secundum intentionem do primeiro, e a analogia inaequalitas do segundo correspondem, na realidade, a um conceito unívoco (diversamente participado sòmente), está-se de acôrdo para reter sòmente dois grandes tipos de analogia: a analogia de atribuição (dita, em S. Tomás, de proporção) e analogia de proporcionalidade.**

**A analogia de atribuição. É a que encontramos de modo mais explícito em Aristoteles e que ele próprio aplicou ao caso notável do ser, objeto da metafísica. Neste tipo de analogia, a unidade se dá quando se reporta os diversos analogados considerados em relação a um mesmo têrmo. Retomando o exemplo clássico, diremos que neste sentido, esta urina é sã, este alimento é são, esta medicina é sã, porque estas diversas coisas têm relação de sinal ou de causa relativamente à saúde, a qual só se encontra evidentemente de modo próprio no animal.**

**Precisemos que na analogia de atribuição, há sempre um analogado principal, que é o único a possuir intrinsecamente a "razão" significada pelo termo considerado. Os outros analogados são qualificados segundo esta "razão" sòmente por uma simples denominação; a saúde, no exemplo citado, só existe formalmente e como tal no animal. Em conseqüência, diremos em primeiro lugar que a forma considerada é una, de uma unidade numérica, encontrando-se apenas em um só analogado; em segundo lugar, que esta forma deve figurar na definição dos outros analogados;**

enfim que estes analogados derivados não podem ser representados por um só conceito, mas sòmente por uma pluralidade de conceitos, implicando-se de uma certa maneira uns aos outros. Convém acrescentar que entre os analogados dêste tipo há uma certa ordem de gradação, segundo estejam em uma proximidade maior ou menor do analogado.

A analogia de proporcionalidade. Neste caso, a unidade dos analogados não se dá mais devido às relações que teriam relativamente a um têrmo único, primeiro analogado, mas devido às suas proporções mútuas. Dir-se-á, por exemplo, que há uma analogia, do ponto de vista atividade de conhecimento, entre a visão e a intelecção, porque a visão está para o ôlho assim como a intelecção está para a alma, o que se figurará com o próprio S. Tomás, sob forma de proporção:

visão/
ôlho =
intelecção/
alma

não esquecendo contudo que o simbolismo matemático não deve ser tomado aqui num sentido rigoroso, as duas relações em presença não estando ligadas por uma igualdade pura.

O que distingue profundamente êste tipo de analogia do precedente é que a "razão" significada pelo têrmo se encontra intrinsecamente ou formalmente em cada um dos analogados. Não há, pois, neste caso, um primeiro analogado que seria o único a possuir esta "razão". O fundamento ontológico desta analogia não é mais simplesmente uma relação extrínseca, mas uma comunidade profunda entre os diferentes têrmos: visão e intelecção são verdadeiramente, uma e outra, atos de conhecimento. Segue-se daí que, nesta analogia, um dos termos não se encontra implicado necessariamente na definição dos outros termos e que todos os termos podem de uma certa maneira, ser representados por um conceito único, conceito imperfeitamente unificado contudo, e do qual precisaremos as condições especiais mais adiante.

S. Tomás, em um texto sôbre o qual costuma-se apoiar para estabelecer esta doutrina, subdivide a analogia de proporcionalidade

**em analogia metafórica e em analogia própria (De Veritate, q. 11, a. 2). Na analogia própria, que é aquela que definimos, a "razão" significada pelo termo se encontra formalmente e verdadeiramente em cada um dos analogados. Na analogia metafórica, nós a encontramos pròpriamente só em um dos dois, os outros só a compreendem a modo de similitude; assim, o riso, que convém pròpriamente ao homem, só é atribuído à campina por similitude. Esta última forma de pensamento tem um emprêgo contínuo e a própria teologia faz dele uso freqüente; entretanto, devido à sua impropriedade, tal analogia não deve ser mantida em metafísica.**

**- Unidade e abstração do conceito analógico.**

**Êste ponto é extremamente importante, pois o conceito analógico está numa situação bastante especial. A questão que se coloca é a seguinte: como um conceito pode conseguir unificar uma diversidade sem excluir, com efeito, esta própria diversidade? Notemos desde já que esta questão não se coloca no que diz respeito à analogia metafórica e à analogia de atribuição; nestes casos, não há um conceito único que envolveria todos os analogados, mas sim um conceito principal unívoco, que corresponde ao analogado principal, e, para os analogados derivados, conceitos especiais em relação, entretanto, com o conceito principal. A saúde, para voltar ao nosso exemplo, é atribuída pròpriamente e univocamente ao animal, o alimento são, a medicina sã, etc... correspondem a conceitos distintos referidos ao conceito do primeiro analogado.**

**Na analogia de proporcionalidade, que é a forma fundamental da analogia metafísica, a razão exprimida pelo termo analógico estando intrinsecamente compreendida em cada um dos analogados, pode-se, pelo contrário, falar de um conceito analógico único: a substância, a quantidade, a qualidade, a relação, etc . . . são formalmente ser e se encontram portanto tôdas compreendidas na unidade da noção de ser. Mas como um conceito pode guardar uma verdadeira unidade, se deve ao mesmo tempo exprimir uma diversidade?**

**Se se trata de um conceito unívoco, de uma noção genérica, por exemplo, a unidade de significação é manifesta: os têrmos ser vivo, animal, têm um conteúdo preciso e determinado e a passagem aos termos inferiores, às espécies, se faz pela intervenção de diferenças específicas exteriores ao gênero e que estavam neste sòmente em**

**potência. O conceito unívoco é formalmente uno, e divisível em potência. No caso do conceito analógico, unidade e diversidade se realizam de modo diferente. Os têrmos sujeitos, os analogados, não podem ser excluídos do conceito, encontram-se pois aí representados, mas de modo implícito sòmente e dentro de uma certa confusão, como todos os homens de uma multidão que considero são bem compreendidos na visão que tenho desta multidão, sem que me detenha a olhar algum dêles em particular. A unidade de um tal conceito não será aquela de uma forma abstrata, mas uma unidade proporcional, fundada sôbre a conveniência real que os analogados mantêm entre si. O conceito analógico é um conceito uno, de uma unidade proporcional, envolvendo implicitamente ou de modo confuso a diversidade dos seus analogados. Dêste conceito único e confuso passamos ao conhecimento distinto de cada analogado, tornando .explícito o modo que lhe corresponde; temos então um conhecimento preciso, mas é bem evidente que passamos do conceito analógico geral para o conceito particular de um analogado, da noção de ser, por exemplo, à de substância ou de relação.**

**Esta análise do conceito analógico deixa-nos já entrever que a metafísica, cujas noções primeiras são dêste tipo, terá um estatuto científico e um método de fato especiais.**

**- Ordem e princípio na analogia.**

**Deixamos até aqui na sombra um aspecto da analogia sôbre o qual o acôrdo dos principais comentadores de S. Tomás não é perfeitamente realizado. A analogia de atribuição, nós o vimos, sòmente tem significação se se refere aos analogados secundários a um analogado principal que se encontra necessàriamente compreendido na definição dêstes termos secundários; ela implica pois, na sua natureza mesma, uma ordenação a um princípio concreto. Alguns, no rastro de Silvestre de Ferrara, se perguntam se esta propriedade não deve ser estendida à analogia de proporcionalidade. Encontram-se notadamente encorajados a marchar nesta via, ao considerarem que S. Tomás parece falar equivalentemente de atribuição analógica e de atribuição graduada per prius e per posterius. Em tôda analogia, portanto, existe uma ordem entre os analogados o que supõe evidentemente que existe um princípio de ordem, o qual só pode ser um primeiro analogado concretamente determinado.**

**É difícil negar que, mesmo na analogia de proporcionalidade, há uma graduação e, portanto, um certo princípio de ordem. Mas pode-se perguntar se êste princípio é numérica e concretamente uno e, portanto, se há neste caso um verdadeiro primeiro analogado, ou se se trata sòmente de um princípio proporcionalmente uno, obtido pelo relacionamento dos analogados em questão. Para tomar o exemplo maior do ser (análogo, como o veremos, de uma analogia de proporcionalidade), deve-se dizer que a analogia do ser pode ou não pode se encontrar realizada sem referência explícita ao ser primeiro? Isto é, não abandonando a ordem das suas modalidades participadas?**

**Deve-se responder que é possível formar uma certa noção analógica, sem se reportar a um primeiro analogado; ter, em particular, uma noção analógica do ser que não implique relação explícita ao ser por si. Mas é evidente que a estrutura mais profunda da ordem considerada não se manifesta senão na medida em que a unidade da noção venha se fundar sôbre a de um primeiro têrmo real: a metafísica do ser só está acabada no momento em que o ser criado nos aparece na sua dependência essencial em relação ao ser que se basta a si mesmo.**

**Observar-se-á, contudo, que no caso em questão (o do ser), os seguidores das duas opiniões se encontram para afirmar um primeiro analogado; mas uns pretendem atingi-lo pelos únicos meios da analogia de proporcionalidade, enquanto outros requerem para êste fim o concurso da analogia de atribuição.**

**Conviria ainda precisar que êste primeiro analogado, que é o princípio de ordem na analogia de atribuição, pode-se encontrar segundo as diversas linhas de causalidade. S. Tomás enumera habitualmente a êste propósito as causalidades materiais, eficientes, e finais, às quais acrescenta, algumas vêzes, a causalidade exemplar. Não se ficará, portanto, surpreendido de constatar que, para as mesmas noções, pode-se tratar de várias ordens e, portanto, de vários princípios de analogia. É notadamente o que terá lugar com o ser. Na linha da causalidade material ou subjetiva, as modalidades do ser se ordenarão com relação à substância, sujeito primeiro e absoluto: é o ponto de vista de Aristóteles na Metafísica. Na ordem da causalidade extrínseca, nos é necessário, para reencontrar o primeiro analogado, remontar até Deus, causa transcendente de todo ser criado. S. Tomás, ordinàriamente, se situa nesta perspectiva que, em definitivo, domina a precedente, o ser não**

**sendo mais aqui considerado como sujeito, mas como esse, isto é, segundo sua atualidade última.**

---

### *6. A ANALOGIA DO SER*

**É evidente, após o que dissemos a respeito de suas exigências internas, que a noção de ser só pode ser uma noção analógica. Não é equívoca, pois não é uma simples palavra à qual não corresponderia nenhuma realidade profunda. Não é unívoca, pois não pode se diferenciar à maneira de um gênero. Resta, pois, que seja analógica, isto é, que contenha, de maneira ao mesmo tempo diferenciada e unificada, as diversas modalidades do ser.**

**Esta tese se encontra do modo mais manifesto em Aristóteles, que parece ser o seu inventor. Retomada por S. Tomás, foi sempre defendida na escola tomista. Por outro lado, chocou-se contra a oposição dos discípulos de Scoto. Êste, sem chegar a dizer que o ser é um gênero, afirmou que o ser é uma noção unívoca, abstraíndo portanto perfeitamente de seus inferiores, e apenas compreendendo-os em potência. Responde-se, de modo clássico, que se as modalidades do ser são exteriores à sua noção, não se vê o que elas possam significar, nem como elas podem vir a dividir o ser de outro modo que não o de verdadeiras diferenças específicas, o que nos conduz a fazer do ser um gênero, com todos os inconvenientes que isto comporta.**

**A que tipo de analogia se liga a analogia do ser? A resposta a esta questão não é possível sem colocar uma dificuldade; pois consta à reflexão que a analogia do ser apresenta caracteres que convêm a cada um dos tipos de analogia distinguidos precedentemente. É claro, de início, que todos os modos do ser são formal e intrinsecamente ser: esta fôlha de papel, sua côr, sua grandeza são, efetivamente ser, e não sòmente por uma denominação vinda do exterior. O ser é portanto, a êste título, análogo de uma analogia de proporcionalidade. Mas, sob outros aspectos, parece ser tributário da analogia de atribuição. É mesmo desta maneira que Aristóteles no-lo apresenta; para ele, com efeito, há um primeiro analogado, a substância, ao qual se reportam as outras modalidades do ser: "O ser, com efeito, se toma em múltiplas acepções, mas em cada acepção tôda denominação se faz em relação a um princípio único. Tais coisas são ditas seres porque são substância, tais outras porque são afecções da substância, tais outras porque são encaminhamentos para a substância, etc. . . " Se nos colocamos com S. Tomás do ponto de vista superior das relações do ser criado**

**com o ser incriado, aqui ainda encontramos a analogia de atribuição, o ser sendo dito "per prius" de Deus que é o ser por si, e "per posterius" sòmente das criaturas, que são ser sòmente por participação e em dependência mesma do ser de Deus.**

**Encontramo-nos aqui, como também para as outras noções transcendentais, uno, vero, bem, diante de um caso de analogia mista, onde parecem se conjugar a proporcionalidade e a atribuição. Se se admite, como é o nosso caso, que a analogia de proporcionalidade possui alguma coisa de primeiro e de fundamental, pelo menos em relação a nós, dir-se-á, com João de S. Tomás, que o ser é análogo de uma analogia de proporcionalidade incluindo virtualmente uma analogia de atribuição. O ser, segundo esta tese, apresentar-se-ia, de início, como uma noção menos determinada, na qual as modalidades do ser que experimentamos viriam se unificar de maneira proporcional; por explicação, a ordem profunda destas modalidades apareceria em seguida: em relação , substância, no plano da causalidade material; em relação ao ser por si, a Deus, no plano da causalidade transcendente eficiente, final ou exemplar. A noção de ser, se já possui uma certa consistência sem que haja referência explícita ao princípio do ser, a Deus, tem contudo todo o seu valor apenas no momento em que seus diversos modos vêm se ordenar em dependência dêste.**

**Desta concepção do ser resultam, para a metafísica, conseqüências extremamente importantes. Para melhor nos darmos conta, reagrupemos os resultados já obtidos.**

**1. A noção de ser é obtida ao têrmo de um esfôrço original de abstração ou de separação da matéria que se situa no nível do juízo. Esta abstração tem por efeito afastar o ser enquanto ser não do real ou do existente -que, pelo contrário,**

**torna-se o objeto mesmo do metafísico - mas das condições materiais da existência, o que não é a mesma coisa.**

**2. Assim se encontra constituída uma noção, um conceito que, submetido a análise, revela ter um certo conteúdo onde se discernem os dois aspectos de uma essência que determina uma existência proporcionada; o ser é o que é.**

**3. este conceito possui a estrutura de uma noção analógica, isto é, abstrai imperfeitamente dos seus inferiores, os quais aí permanecem presentes de modo implícito ou confuso, e originariamente apenas possui um modo de unidade proporcional e, portanto,**

**imperfeito.**

**4. Fundamentalmente, a analogia do ser é uma analogia de proporcionalidade, sendo todos os modos do ser, até suas últimas diferenças, ser; mas a multiplicidade dêstes modos é ordenada, isto é, relativa ao primeiro ser. Vista sob êste aspecto, que a perfaz, a analogia do ser é uma analogia de atribuição.**

**5. Pelo fato de ultrapassar todos os gêneros e de se encontrar implicada em tôdas as diferenciações dos seus modos, a noção de ser merece o qualificativo de transcendental (no sentido escolástico da palavra).**

**Quais são pois os caracteres da ciência que terá esta noção por objeto?**

**A metafísica se apresenta de início com um caráter ou uma orientação realista bastante acentuada. Certamente, como em tôda ciência, já o observamos, há um esfôrço de abstração; mas êste esfôrço, ou melhor, êste duplo esfôrço, não nos distanciou do existente como tal, nem mesmo dos seus modos: a noção de ser pretende significar o concreto e envolver atualmente, às custas de sua confusão, tudo o que existe efetivamente. A marcha para adiante, o progresso da metafísica não resultará tanto de uma análise abstrata de conceitos destacados da realidade, mas sim de uma inspeção direta desta própria realidade. A sistematização harmoniosa sob a qual se apresenta algumas vêzes o conjunto das noções metafísicas não deverá nos fazer esquecer êste contato primeiro e contínuo com a complexidade do dado e de seus problemas.**

**Se compararmos, dêste ponto de vista, a metafísica de S. Tomás e os grandes sistemas da história, não poderemos evitar ser surpreendidos por sua originalidade. Tanto na antiguidade, com Platão, como em numerosos escolásticos a partir de Scoto e de Suarez, ou como nos modernos, de Descartes a Hegel, o ser é concebido geralmente como uma certa natureza, como uma essência, pràticamente isolada da existência, tratada como um dado abstrato; a ontologia tende então a se tornar uma pura construção conceitual afastada da realidade. Constitui-se o que se pode chamar de ontologias essencialistas. Ao passo que, com S. Tomás, ainda que conservando do ser êste aspecto de determinação que corresponde à sua essência, nos referimos sempre à sua atualidade última que é a sua existência concreta.**

**Devido à sua unidade imperfeita e à riqueza do seu conteúdo implícito, a noção de ser possui, em relação às noções científicas ordinárias, ao mesmo tempo, uma superioridade e uma inferioridade.**

**Uma inferioridade, de início, que advém do fato de que o conceito analógico é um conceito confuso e inadequado, que portanto nos faz atingir cada realidade de um modo imperfeito, ao passo que, de per si, o conhecimento por gênero e por diferença específica é um conhecimento preciso e distinto; esta inadequação do conceito de ser, atingindo seu máximo, no conhecimento do ser transcendente de Deus, cujo modo próprio de existir escapa ao nosso poder. Mas, por outro lado, em profundidade e em extensão, a noção metafísica de ser, como as que lhe são semelhantes, dá ao espírito um**

**instrumento de uma outra envergadura que as idéias científicas ordinárias. Mesmo imperfeitamente, estas noções conseguem se elevar até o princípio primeiro de tudo, até Deus. A analogia, forma própria do pensamento metafísico, nos coloca de posse de um método intelectual que permite constituir uma ciência teológica autêntica. Caberá ao teólogo precisar em que condições deverá utilizar êste método; foi suficiente aqui ter assinalado, ao mesmo tempo, seus limites e sua verdadeira grandeza.**

**Se voltarmos, do ponto de vista do método, à comparação precedente entre a metafísica de S. Tomás e as grandes filosofias essencialistas da história, seremos igualmente conduzidos a assinalar diferenças de grande importância. Por uma inclinação natural, tôda metafísica da essência tende a tomar a forma de um sistema rígido desenvolvendo-se por um método dedutivo. Certamente, todos os filósofos nomeados acima não realizaram efetivamente êste sonho: Mas a Dialética de Platão ou a Matemática universal de Descartes não se encaminhavam neste sentido? E sobretudo com a Ética de Espinoza e a Enciclopédia de Hegel não passamos do sonho à realidade? Tudo deduzir racionalmente de um primeiro princípio! S. Tomás jamais sonhou com tal coisa. Sua visão do universo, sem dúvida, é ordenada e fortemente hierarquizada e a razão preside à sua construção: mas com tôda a flexibilidade da proporção analógica, com esta abertura sôbre a diversidade do real que lhe permite tudo acolher e tudo colocar em seu lugar sem violentar a natureza de cada ser. Sapientis est ordinare. A verdadeira sabedoria metafísica é uma tarefa de ordem.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

# O SER - ESTUDO CRITICO

## *1. INTRODUÇÃO.*

**O objeto da metafísica, em correspondência com o objeto mesmo da inteligência, é o ser, isto é, o que tem por ato existir: tal é nosso ponto de partida. Esta primeira afirmação nos situa desde o início no plano do que, em nossos dias, se convencionou chamar de realismo. A metafísica de S. Tomás, como pràticamente a de todos os grandes sistemas antigos, é realista. Nossa inteligência se encontra efetivamente situada em face de um mundo de objetos independentes dela, que a medem e que a determinam.**

**Esta tese, ainda que responda aos mais profundos instintos de nosso espírito, não foi exposta sem achar contraditores, desde as origens, ou quase desde as origens da filosofia. Já Aristóteles precisava defender o princípio de não contradição, sôbre o qual repousa tôda certeza, contra o fenomenismo subjetivista dos sofistas. Após êstes, os céticos, multiplicando as questões insidiosas, recusarão tôda verdade. E sabemos que depois de Descartes, o pensamento moderno, em inúmeros de seus representantes, seguiu esta via da crítica do valor realista da inteligência e, o que é mais, veio se opor às metafísicas que recorriam às construções sistemáticas positivas, repousando inversamente sôbre o primado do pensamento sôbre o ser.**

**Já tivemos a ocasião de dizer que se poderia, a nosso ver, elaborar uma metafísica válida, sem precisar prèviamente colocar a questão do valor do nosso conhecimento; o exercício nor**

**mal de nossa inteligência nos autoriza tal procedimento. Entretanto, é bem evidente que uma atitude puramente negativa, em face de correntes de pensamento tão importantes como estas que acabamos de evocar, não poderia ser indefinidamente conservada; problemas reais todavia se colocam, do ponto de vista da crítica, ao filósofo realista. Assim, parece-nos necessário retornar, em um momento de reflexão metódica, à nossa posição inicial. Seguiremos nisto o próprio exemplo de Aristóteles que respondia às dificuldades colocadas em seu tempo, relativamente ao valor do conhecimento,**

**imediatamente após ter definido o objeto da metafísica.**

**As reflexões que vão se seguir limitar-se-ão estritamente às questões fundamentais, que, todavia, são as únicas que aqui se encontram colocadas em questão: do realismo, do objeto primeiro da inteligência e do valor dos princípios que a isto se ligam imediatamente. Elas suporão que terá sido determinado o ponto de partida da reflexão crítica e que se tenha tomado consciência previamente das dificuldades que puderem colocar a própria questão do realismo. Tudo isto conduz a marcha do nosso pensamento:**



---

## 2. A CRITICA DO REALISMO

**Esta crítica pode ser esquemàticamente conduzida a três temas principais.**

**- Primeiro tema: as objeções dos céticos.**

**Êste é o tema por excelência da crítica antiga, ao qual a crítica moderna, com Descartes e seus sucessores, não cessará de retornar. As dificuldades sôbre as quais êste tema especula formam uma legião, tão numerosa quanto as ilusões e os erros que lhe servem de argumento. Tomemos, para nos reportar a um texto clássico, a série de argumentos que propõe a primeira das Meditações Metafísicas de Descartes. Os dados dos sentidos vêem-se aí desde logo atacados como suspeitos; a experiência atesta que freqüentemente tenho, me enganado a seu respeito, não há, pois, prudência em não me fiar inteiramente nêles? E se certas sensações, mais imediatas e mais fortes, parecem-me impor de maneira mais vigorosa sua realidade objetiva, não devo lembrar que por vêzes, em sonho, tive sensações semelhantes que, ao despertar, se revelaram ser ilusão? Mas o êrro não vem sòmente infirmar o valor de meus conhecimentos sensíveis; êle ataca também minha razão que por vêzes se engana, como acontece mesmo nas matemáticas. Enfim, e de uma maneira bem geral, não podemos temer que sejamos o objeto dos malefícios de algum poder nefasto, de um deus enganador, que faria com que, mesmo naquilo que temos de mais seguro, estivéssemos irremediàvelmente no êrro? Sabemos que a dúvida não conduziu Descartes ao ceticismo, e que êle não a prolongou mesmo até o fim; as primeiras evidências da intuição intelectual foram postas de lado, o que reservará a possibilidade de uma construção positiva. Mas, pouco importa, o que nos interessa presentemente é esta evocação dos erros do conhecimento que naturalmente me conduzem a duvidar. Se, por vêzes, me enganei, mesmo quando acreditava sem dúvida estar na verdade, quem jamais poderá me assegurar que atualmente não me engano? O fato incontestável do êrro não coloca em questão o próprio valor do conhecimento?**

**- Segundo tema: a imanência do conhecimento.**

**O realismo, afirmam os idealistas, repousa, por outro lado, sôbre**

**uma pressuposição que não se mantém diante dos argumentos de uma crítica metafísica sem timidez. Tomemos, a título de exemplo, aquela que lhe endereça um idealista moderno, Hamelin (Essai sur les éléments principaux de la représentation). A base do realismo seria, segundo êste filósofo, a dualidade do ser pensado e do ser pensante. Como, então, a idéia pode ser outra coisa que a imagem no segundo do atributo real possuído pelo primeiro? O conhecimento seria, portanto, essencialmente uma duplicação do ser no pensamento, suposição da qual é bastante cômodo explicar a origem em uma psicologia primitiva, mas que não se ,revela menos à reflexão como manifestamente absurdo, como a proposição monstruosa de que a representação é a pintura de um exterior em um interior, como se fôsse possível atingir ou falar de um exterior ao pensamento. O pensamento que é essencialmente a unidade de um sujeito e de um objeto, não pode evidentemente repousar sôbre a base da dualidade primitiva do ser pensante e de seu objeto presumido.**

**A explicação da origem de nossas idéias ou da formação de nosso pensamento não é menos pueril se nos ativermos a esta posição do realismo. Com efeito, ela sòmente poderia ser concebida no modo de uma causalidade transitiva, de uma transmissão de espécies ou qualidades, como a introdução em nós de imagens, teoria grosseira que Demócrito e Epicuro aclimataram em filosofia e da qual Descartes fêz justiça boa e definitiva na sua acerba crítica das "espécies voltejantes" da psicologia escolástica. Seria igualmente vão, para escapar a estas dificuldades, suprimir, como os percepcionistas o tentaram fazer, todo intermediário entre o pensamento e o ser. Resguardamo-nos bem, com isto, do absurdo da transmissão das imagens, mas para cair no mistério de uma "imediatez" sem justificação. Renunciemos, pois, de uma vez por tôdas, à empresa quimérica de querer, a todo prêço, fazer reunir no fato do pensamento uma dualidade primitivamente afirmada e, portanto, a duplicar do exterior por um representado a representação: os representados não são o exterior da representarão. A representação, contràriamente à significação etimológica da palavra, não reflete um objeto e um sujeito que existiriam sem ela: ela é o objeto e o sujeito, ela é a própria realidade. A representação é o ser, e o ser é a representação.**

**- Terceiro tema: a atividade do conhecimento.**

**Se, por outro lado, observamos com atenção o espírito que pensa,**

**seremos levados a constatar que ele está longe de se apresentar, segundo a suposição realista, como uma capacidade receptiva ou como uma potência passiva que se submeteria à ação determinante de um objeto exterior. Kant já havia observado que o entendimento não é, de modo algum, intuitivo, mas essencialmente atividade sintética; e, levando esta idéia adiante, o idealismo absoluto afirmará, com um Fichte ou com um Hegel, que o pensamento é atividade pura e incondicionada. O eu se põe ele mesmo anteriormente a tôda suposição. Os seguidores dessas teses astuciosas não carecem de argumentos.**

**Consideremos, por exemplo, para nos convencer, o caso privilegiado do pensamento científico. Não se tem a impressão de que, nesse domínio, o espírito só progride na medida em que projete diante de si o seu objeto? Isto é perfeitamente claro nas matemáticas. As figuras ou os números que estudo foram prèviamente constituídas por uma atividade de construção ou de soma da qual estou perfeitamente consciente, e a fecundidade do espírito, neste domínio, irá até determinar quantidades, espaços ou números, que sou impotente de me representar. Igual constatação para as ciências experimentais: não encontrarei jamais na experiência senão aquilo que o espírito aí prèviamente já depositou a título de hipótese ou de idéia diretriz. E as teorias gerais, nas quais se resume, em um momento dado, o acervo dos conhecimentos científicos, não são um admirável exemplo dessa fecundidade criadora de nossa inteligência? É a idéia pura evidentemente que, neste domínio, vem regular nosso espírito.**

**Se nos detivermos, no momento, naquela operação intelectual em que estamos ordinàriamente de acôrdo em considerar, como perfectiva de nossa vida de pensamento, o juízo, não aparece que aqui ainda o espírito é essencialmente construtor? Afirmo a priori, pelo menos no que concerne às proposições necessárias, liames que não me podem ser dados na experiência: aqui é o espírito que é regulador, como o observara Kant. Ou então, com Brunschvicg, a exterioridade que parece se ligar ao objeto da síntese judicativa, não se revelará simplesmente como uma modalidade subjetiva onde se afirma, como que por um ricochête, a limitação de nosso pensamento?**

**De outra parte, em que se transforma, na suposição realista do determinismo do objeto, êsse atributo de liberdade que parece bem caracterizar a própria essência da vida do espírito? Entre o**

**materialismo das seqüências necessárias e a espontaneidade sem entrave de um eu autônomo, é preciso, com efeito, fazer uma escolha? Se vos submeteis inicialmente a um objeto, jamais sereis verdadeiramente livres. O idealismo sòzinho se afirma capaz de assegurar à nossa personalidade de homem a dignidade que devemos reivindicar para ela. Tôdas essas razões, e outras ainda, convergem pois para esta conclusão: nosso espírito é uma atividade livre e que se determina a si próprio em uma independência total diante de todo objeto transcendente.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

## *3. O PONTO DE PARTIDA DE UMA EPISTEMOLOGIA TOMISTA*

**Històricamente, nós o sabemos, a filosofia antiga se desenvolvera de modo natural sôbre a base do realismo da inteligência. As críticas que acabamos de ouvir devem nos conduzir a abandonar essa posição inicial, isto é, à renúncia de partir do ser para tomar, inversamente, nosso ponto de partida no pensamento puro, no Cogito cartesiano, por exemplo, ou na posição incondicionada do eu, tal como o preconiza o idealismo de um Fichte?**

**E desde já, que conseqüências iniciais e imediatas acarretam, precisamente, para o realismo, as críticas formuladas acima?**

**Objeções céticas. Estas objeções repousavam fundamentalmente, como vimos, sôbre a constatação do erro. Enganamo-nos às vêzes. Seguir-se-á daí que nosso espírito se engana sempre e que, portanto, é impotente para alcançar a verdade? Engano-me algumas vêzes, portanto devo sempre me enganar... Quem não vê que esta conseqüência é um sofisma! Que significação poderia ter para mim o fato de me enganar, se não soubesse, por outro lado, o que é a verdade, ou o que é não se enganar? Mais radicalmente: se me engano sempre, será que não me engano no momento em que afirmo que estou fatalmente no êrro? O ceticismo completo, Aristóteles já o observara, é destruidor de si mesmo. Aquêle que duvida sòmente pode ser conseqüente consigo mesmo abstendo-se de afirmar e mesmo de dar o menor sinal, isto é, comportando-se como um cepo. O que o fato psicológico do êrro, evidentemente incontestável, nos impõe determinar é a natureza verdadeira da verdade e do seu contrário, o erro, assim como os meios de distinguir uma de outro: tal fato postula a instituição de uma criteriologia, e nada mais.**

**Imanência do conhecimento. É impossível, nos é dito, fazer reunir no conhecimento um sujeito e um objeto prèviamente separados um do outro; por outro lado, a atividade intelectual é imanente ao sujeito pensante; um além do pensamento é impensável. Fórmulas como esta poderiam receber um sentido aceitável; mas tais como se apresentam e na significação que se pretende lhes emprestar, falseiam completamente a posição de um realismo são. Em tal filosofia, não se trata de modo algum de procurar estabelecer uma ponte entre dois mundos prèviamente separados e opostos, o do**

**pensamento e o da coisa em si: o fato desta união pertence ao dado primitivo; a coisa só me aparece nas suas relações com o pensamento. O que se torna problema é o como e não a existência de um liame entre o espírito e o real. Mas, insistir-se-á, êste liame repousa sôbre uma suposição impossível, a de um pensamento que sai de sua imanência para penetrar nas coisas. Éste modo de encerrar um ser sôbre si mesmo, responderíamos, não corresponde a uma concepção demasiado materialista da interioridade? Em outros têrmos, quem me diz que, mesmo sendo imanente, uma atividade não pode ao mesmo tempo possuir uma dimensão transcendente? No momento em que penso, tenho, com efeito, o sentimento de conservar em mim minhas idéias, mas ao mesmo tempo eu as considero como me colocando em relação com um mundo exterior à minha consciência. Existe, certamente, algo de misterioso nesta compenetração de sêres que parece se realizar no conhecimento. Mas não se vê bem porque a isto opor-se-á, a priori, uma inaceitação.**

**A atividade do conhecimento. O pensamento é ativo, criador mesmo, na elaboração das ciências e até mesmo nos seus atos elementares: é um fato incontestável. Mas segue-se daí que o pensamento seja uma faculdade de determinação absoluta e apriorística do seu objeto? A mais rudimentar análise reflexiva não nos assegura que o conhecimento é também passividade, ou que, se o objeto nos aparece sob uma certa relação construída por nós, sob outros aspectos êle se manifesta como dado, e mesmo que êste aspecto de dado parece se impôr de maneira primitiva? Em todo caso é necessário examinar as coisas de perto e não é de modo algum evidente que o conhecimento seja determinação absoluta de um objeto ou atividade pura. Dizer, por exemplo, que a inteligência é um poder de síntese a priori, é traduzir de modo incompleto o que nós é dado espontâneamente no juízo: a realidade experimentada é mais complexa. De outro lado, esta aspiração à autonomia ou êste desejo de liberdade ou de franquia, que se crê reconhecer na raiz mesma da vida do espírito, pode corresponder a algo de autêntico em nós, sem que seja negada a priori tôda dependência dêsse mesmo espírito. Talvez exista um espírito perfeitamente autônomo, mas nada nos diz que êsse espírito deva ser o nosso, que nos parece, ao contrário, tão relativo em outra coisa.**

**Podemos concluir, portanto, que, se colocam um certo número de problemas que convém, com efeito, resolver problemas das relações no conhecimento da verdade e do êrro, da imanência e da**

**transcendência, da atividade e da passividade - os fatos alegados acima não nos inclinam de modo algum a renunciar a priori ao realismo, ou a afirmar que o ser é redutível ao pensamento. Não nos é, de maneira alguma, impôsto partir de uma outra suposição que não aquela do realismo. Isto é possível? É o que convém examinar agora.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

### *4. AS TENTATIVAS FEITAS PARA CONSTITUIR UM REALISMO CRÍTICO TOMISTA.*

**Há meia centena de anos, um certo número de filósofos tomistas se preocuparam em constituir uma teoria crítica do conhecimento culminando no realismo, mas que não o suporia como dado. Tratar-se-ia de delimitar uma espécie de terreno neutro constituindo uma posição inicial comum, que realistas e idealistas poderiam, de acôrdo, escolher como seu ponto de partida, na esperança de finalmente se encontrarem no final.**

**Êste ponto de partida comum, ou pelo menos aceitável para ambos os lados, só pode ser o pensamento, na medida em que se apresenta como um objeto imediato de reflexão. Partiríamos portanto do Cogito, mas sem que esteja precisado ainda, neste momento inicial, se êste Cogito se dobra sôbre si mesmo, na interioridade sem saída de uma consciência idealista, ou se desemboca efetivamente em uma realidade exterior. Eu penso, e me é impossível duvidar disso no instante mesmo em que penso. Mas não sei ainda, ou não desejo saber, qual é a significação dêsse ato. Não o saberei senão ulteriormente, quando terei compreendido, graças às análises que vou empreender, o que é pensar. Parto, portanto, do fato puro do pensamento e vou procurar, através de um método de reflexão sôbre meu ato, o que é pensar.**

**Tomemos como exemplo dessa atitude filosófica um dos trabalhos mais sérios que foram tentados nessa base, o Essai d'une étude critique de la connaissance do Pe. Roland-Gosselin (Paris, 1932); e ouçamos êsse autor definir êle próprio sua posição inicial: "Do ponto de vista da reflexão crítica, o estudo do espírito repousa sòlidamente sôbre o fato de que o ato de pensar pode ser apreendido imediatamente na consciência de si. A homogeneidade perfeita, a unidade do cognoscente e do conhecido, no ato de reflexão, é imediatamente evidente, e nenhuma reflexão ulterior, se exercendo sôbre a reflexão primeira, pode introduzir nela a obscuridade e a dúvida. Existe aí um ponto de partida absoluto, porque há de início um retôrno absoluto do espírito sôbre si..." (p. 11). E daí, sem nada prejulgar de seu valor definitivo, se encontrará estabelecido um contato inicial com o idealismo; "Como o idealismo, com efeito, aceitaremos inicialmente considerar o ato de nosso pensamento, o juízo, a título de simples relação atual entre um**

**sujeito e um objeto... Por que isto? Porque não cabe abandonar benèvolamente ao idealismo o privilégio de uma posição sólida, de uma base de operação inatacável." (p. 35).**

**Essa base de operação é de fato inatacável? Desde o início, pode tal base se autorizar do patrocínio de S. Tomás? Sabe-se que êste normalmente desenvolve seu pensamento a partir do realismo. Mas, pelo menos, não abriu, em alguma circunstância, as vias para um tipo de reflexão filosófica que encontraria seu apoio na consciência que temos de nossa atividade intelectual? Um certo texto do De Veritate foi freqüentemente interpretado neste sentido, texto que Mgr. Noël (Notes d'épistémologie thomiste, p. 59-60) ,não teme colocar em paralelo com uma passagem das Regulae de Descartes e do primeiro prefácio da Crítica da Razão Pura, onde somos convidados a proceder a uma crítica reflexiva geral de nossa faculdade de conhecer. "A verdade... é na inteligência ao mesmo tempo seqüência do ato da inteligência e conhecida pela inteligência; ela se segue à operação da inteligência na medida em que o juízo desta potência se refere à coisa, enquanto ela é; e ela é conhecida pela inteligência na medida em que esta reflete sôbre seu ato, e não sòmente enquanto ela conhece êste ato, mas enquanto tem conhecimento de sua proporção à coisa, secundum quod cognoscit porportionem ejus ad rem... " E S. Tomás afirma que êsse conhecimento supõe que se saiba o que é êsse próprio ato em si mesmo e a inteligência que está no seu princípio: "na natureza da qual está implicado que ela deve se conformar às coisas: in cujus natura est ut rebus conformetur". E conclui que é por um ato de conhecimento reflexivo que a inteligência atinge a verdade, (De Veritate, q. 1, a. 9). Longe de nós o pensamento de reduzir a importância dêsse texto, que nos informa exatamente a respeito da via pela qual nossa inteligência toma consciência de seu valor realista; mas não lhe pedimos demais, no momento em que se vê aí um convite para constituir uma epistemologia reflexiva, no sentido precedentemente definido? Os partidários de um realismo imediato e sem crítica prévia aí encontram, também, algo em que fundar suas pretensões. S. Tomás, em realidade, não pensava aqui no debate a propósito do qual é invocado.**

**Qualquer que seja a significação e a dimensão verdadeira dêsse texto, não se pode, sem trair a inspiração geral do tomismo, instituir uma crítica reflexiva do conhecimento que inicialmente não implicaria nem idealismo, nem realismo? Não é esta a opinião de Gilson que, após outros, mas com brilho maior, manifestou-se**

**contra tôdas as tentativas para estabelecer um "realismo crítico" (Cf. sobretudo Réalisme thomiste et critique de la connaissance). Coloquemos à parte desde logo, na viva polêmica que foi empreendida por êsse autor, uma querela de palavras. Gilson não quer absolutamente ouvir falar de "realismo crítico"; é uma expressão que revela um disparate: se alguém é crítico, não poderá jamais ser realista; mas é preciso subentender que a palavra "crítico" é tomada aqui no sentido kantiano, que, com efeito, excluiu o realismo. Outros, Maritain por exemplo, julgam que não cabe abandonar aos idealistas a prerrogativa de constituir uma filosofia "crítica", com a condição evidentemente de que êsse têrmo seja liberado de todo pressuposto subjetivista.**

**Mas isso pouco importa. Reportemo-nos aos argumentos de fundo. Para Gilson existe uma lógica interna dos sistemas; se começamos com Descartes pela dúvida e pelo Cogito, ou se adotamos no seu ponto de partida o transcendentalismo kantiano, não recuperaremos jamais o real e terminaremos idealistas: partindo-se do conhecimento prèviamente isolado do real, jamais se conseguirá reencontrá-lo. Deveremos pois, para Gilson, nos refugiar, em face da crítica idealista, nas afirmações espontâneas de um realismo ingênuo? De modo algum, pois o realismo tomista é um realismo refletido ou que tem perfeitamente consciência de si mesmo e que repousa, não sôbre qualquer obscuro instinto, mas sôbre a evidência que tenho de ser, no meu conhecimento, relativo a um objeto real. Uma vez, contudo, reconhecido êste dado inicial do realismo fundamental do meu pensamento, resta-me ainda, do ponto de vista epistemológico, um trabalho considerável a realizar: o como desta apreensão primeira, suas diversas condições, não se encontram imediatamente esclarecidos. Além disso, ser-me-á preciso proceder a uma crítica dos meus conhecimentos com a finalidade de determinar sua exata dimensão e suas mútuas relações. Todo êsse esfôrço de reflexão e de análise fará do realismo, que professo espontâneamente na minha vida corrente, um realismo verdadeiramente filosófico ou metódico, mas sem que em momento algum deva fazer intervir esta suposição de que, talvez, meu pensamento seja puramente subjetivo.**

**Que partido convém tomar? É preciso, já no momento inicial da reflexão crítica, reconhecer o realismo, ou é preferível partir do puro fato do conhecimento sem que seja ainda precisado se êle tem um valor de transcendência? A solução desta alternativa depende para nós da resposta que se dará a esta questão: é possível formar uma**

**noção do conhecimento que não implique sua ordenação ao real?**

**Do ponto de vista da percepção da verdade - isto é, da relação entre o pensamento e a coisa - distinguem-se, na filosofia tomista, duas espécies de conhecimento: de um lado, as simples apreensões e as sensações e, de outro lado, os juízos. Sabe-se que formalmente e enquanto conhecida, a verdade não se encontra senão na segunda dessas categorias de conhecimento. Na sensação pura ou na simples intelecção, o espírito não sabe se é verdadeiro, uma vez que ainda não refletiu sôbre si mesmo, nem em conseqüência, tomou posição em face do objeto que conhece; a relação do pensamento, ou do sujeito pensante, com a coisa exterior, só se manifesta no juízo. Se tal se dá, dever-se-á concluir, com efeito, que existe um primeiro momento do conhecimento onde o objeto não aparece na sua distinção do sujeito: mas devemos nos apressar em acrescentar que neste nível, que, por outro lado, corresponde a um estado instável e inacabado do pensamento, o próprio conhecimento não é consciente: sou como que absorvido pelo objeto. Se venho então a refletir sôbre meu ato, meu pensamento se torna consciente em mim, objeto e sujeito se destacam um do outro, vejo que meu conhecimento é verdadeiro. Mas todo esse movimento reflexivo e as descobertas que o acompanham supõem que me pus a julgar. O conhecimento como a colocação de um objeto em face de um sujeito, e como percepção da relação original que os refere um ao outro, implica o juízo. Neste nível, o problema real, isto é, das relações do pensamento com o ser, se encontra colocado. Mas não está ao mesmo tempo resolvido? Não é possível destacar do juízo o seu valor realista. Tal é a conclusão na qual nos deteremos.**

**Seguir-se-á daí que a suposição de uma relação consciente, entre o sujeito e o objeto do conhecimento privado de sua significação realista, corresponde a uma construção do espírito de fato artificial: desde o momento em que me ponho a refletir sôbre meu pensamento, estou no estado daquele que julga. Conhecer, para uma inteligência humana, é julgar; e julgar, teremos a ocasião de repetir, é perceber o que é. Não posso portanto, se quero tomar meu ponto de. partida no conhecimento, senão partir, ao mesmo tempo, do realismo. Quanto ao fundo da questão, Gilson parece estar certo, ficando evidentemente entendido que múltiplos esclarecimentos concernentes ás condições e à dimensão precisa dêste realismo ficam ainda por dar.**

**Agora nos é possível, em conhecimento de causa, julgar sôbre a**

**questão das relações da "crítica" com a metafísica. Os epistemólogos de tendência criticista, aos quais fizemos alusão, eram naturalmente levados a separar as duas disciplinas e a fazer da "crítica" uma espécie de introdução à metafísica, ou pelo menos um método de verificação autenticando com autoridade os seus resultados: não se nega absolutamente que não seja possível continuar, como no passado, a construir uma metafísica tendo um certo valor sôbre as bases do realismo, mas, se se quiser proceder de modo científico, é preciso, dizem, começar por experimentar criticamente nossos meios de conhecer, com isenção de todo preconceito. Deixando de lado, aqui, a questão de saber se não haveria uma certa vantagem prática, de ordem apologética por exemplo, em agrupar sob um mesmo título todo um conjunto de estudos convergentes sôbre o valor do conhecimento ou de nossos diversos conhecimentos, devemos afirmar, todavia, de modo bastante distinto, que a separação observada e por vêzes realizada da especulação objetiva e da crítica tem o inconveniente de dissociar de maneira artificial e perigosa duas funções que, de fato, se nos apareceram estreitamente unidas e solidárias uma da outra neste ato adulto de conhecimento que é o juízo. Todo juízo é por si mesmo reflexo ou, se se quiser, crítico. Segue-se daí que a metafísica que, como sabemos, repousa de modo especial sôbre os juízos, é essencialmente reflexa e crítica. O metafísico, consciente daquilo que afirma, sabe porque afirma e que o que afirma é verdadeiro. Todos os aspectos subjetivos da atividade psicológica que precisou utilizar não são, talvez, no mesmo momento, perfeitamente claros para ele, mas, do lado objetivo, o que reconhece é absolutamente verdadeiro e nenhuma crítica prévia ou paralela poderia mudar nada. A metafísica, como por outro lado a filosofia inteira, é reflexa ou crítica, ou então é um puro jôgo do espírito. Só existe, pois, para nós uma única sabedoria suprema: a metafísica, que possui, de modo, eminente, valor de uma crítica.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

### *5. RAZÕES PROFUNDAS DAS ATITUDES CRITICISTAS E IDEALISTAS.*

**Um êrro só se encontra verdadeiramente ultrapassado e superado no momento em que nêle se descobriram as razões profundas e os secretos encaminhamentos. Tendências tão fortes como aquelas que conduziram, desde a antigüidade, tantos espíritos eminentes na direção do ceticismo, do criticismo ou do idealismo, não podem estar desprovidas de fundamento. O que se encontra, pois, na origem destas filosofias?**

**A certeza de nosso conhecimento se funda originàriamente na percepção sensível. Ora, tanto devido à modalidade do seu objeto como às condições subjetivas demasiado complexas, esta percepção permanece envolvida em uma grande obscuridade e, portanto, sujeita a inúmeros erros. Donde essas hesitações e essas incertezas que, não tendo sido dominadas por uma visão mais compreensiva das coisas, conduziram numerosos espíritos ao ceticismo. Por uma reação bastante compreensível, um Platão ou um Descartes, para citar apenas os maiores, creram reencontrar a evidência destacando do mundo dos sentidos um mundo inteligível perfeitamente distinto. A clareza é aparentemente obtida, mas conhecimento sensível e conhecimento intelectual dissociados um do outro se opõem novamente como dois universos bastante difíceis de harmonizar. Se não nos prendermos então a um paralelismo bem pouco esclarecedor, ou se deslizará, seguindo a via do empirismo inglês, na direção de um sensualismo inveterado, ou, de preferência, voltando as costas ao sensível e ao mundo que representa, rumar-se-á na direção das idéias; daí a afirmar que só as idéias existem, não há senão um passo. Dissociação demasiado radical entre o conhecimento sensível e o conhecimento intelectual, tal é a razão primeira, e sem dúvida a mais ativa, da gênese das filosofias idealistas.**

**Venha juntar-se a esses primeiros discernimentos a hipótese de que, na elaboração do seu objeto, o espírito seria talvez uma potência ativa de determinação e, com Kant, comprometemo-nos com o caminho do idealismo construtor. E se nos dermos conta então - o que não é inexato -de que o pensamento perfeito é aquêle que se toma a si mesmo como objeto, será suficiente apenas uma certa audácia para nos persuadir de que somos êste pensamento perfeito,**

**ou pelo menos de que somos participantes dêste pensamento, trazendo assim tudo a esta perspectiva: a filosofia confunde-se com a ciência de Deus. Êste último passo, no rastro de Fichte e Schelling, Hegel o deu.**

**Na origem de todo êste processo, cujos momentos se organizam com uma certa lógica, se encontra, portanto, esta dissociação entre natureza e espírito, entre a sensação e a idéia, contra a qual Aristóteles houvera já tão vivamente tomado partido. O conhecimento humano, é preciso afirmar com êste filósofo e em conformidade com a experiência, é, de maneira indissolúvel, sensível e intelectual: tema do realismo sòlidamente estabelecido fora do reconhecimento dêste fato primitivo.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

## *6. FUNDAMENTO AUTÊNTICO DO REALISMO*

**As páginas precedentes, determinando o ponto de partida de uma epistemologia tomista, resolviam já, em seu princípio, a questão do realismo. Desde que pela reflexão se toma consciência do que é o conhecimento, não se pode mais fazer abstração dêste. Não será contudo inútil retornar a essa tomada de posição inicial a fim de melhor destacar-lhe tôdas as condições e pelo próprio fato de se aperceber mais nìtidamente ainda do seu fundamento correto. Prèviamente, deveremos julgar certas tentativas destinadas a justificar, de um ponto de vista crítico, o realismo do conhecimento.**

**- Algumas tentativas feitas para reencontrar o real a partir do Cogito.**

**Descartes abrira, com esta finalidade, duas vias sôbre as quais não seremos demasiado surpreendidos de ver o neotomismo se lançar.**

**Lembremo-nos de início da maneira pela qual o autor das Meditações Metafísicas reencontrava, no termo de suas reflexões, êsse mundo exterior do qual inicialmente se afastara. Se não estou seguro de que minhas idéias claras relativas ao mundo material não tenham sua origem em mim, posso afirmar a mesma coisa das minhas sensações? Estas implicam uma passividade que requer fora de mim uma potência ativa proporcionada; ora esta não poderia ser Deus, que então seria enganador; resta portanto que existem realidades corporais, causas necessárias de minhas sensações. Diversas adaptações dêste argumento foram tentadas. A afirmação, na origem de nossas sensações, de uma causalidade exterior, não é certamente inexata; mas não é de modo algum recorrendo a esta causalidade que tomaremos consciência da objetividade das ditas sensações. Além disso, falseando completamente o mecanismo da percepção, êste modo de proceder tem o inconveniente de me levar a considerar a imagem como uma duplicação puramente subjetiva do real exterior, ao passo que o apreendo imediatamente. Enfim, do ponto de vista crítico, poder-se-ia contestar esta utilização transcendente, ainda não justificada, do princípio de causalidade. É preciso evidentemente renunciar a tomar este caminho.**

**De um outro ponto de vista, mas que se inspira ainda em Descartes, tentou-se reencontrar o realismo. Desta vez, se fundamenta sôbre a certeza da percepção do eu. Não podemos, como o filósofo do**

**Discurso, e após o próprio Santo Agostinho, assentar nossa certeza da existência de um mundo real sôbre esta apercepção privilegiada e imediata do eu que nossa consciência reflexa atinge? Aqui, aparentemente, não há distância nem obstáculo entre o sujeito cognoscente e o objeto conhecido: estão ontològicamente no mesmo plano e, além do mais, são radicalmente idênticos um ao outro. Ali ainda é necessário formular as mais graves reservas a respeito das conseqüências sistemáticas que se pretendem tirar dessa apreensão, .concludente aliás no que concerne à existência do eu, do sujeito pensante. E desde logo haveria lugar para observar que esta apreensão do eu, mesmo se é reconhecida como imediata, não atinge a perfeição do conhecimento per essentiam que caracteriza a intelecção dos espíritos puros. E sobretudo importa lembrar que, nas condições de união com nosso corpo em que se encontra nossa inteligência, essa faculdade não tem por objeto próprio, direta e imediatamente alcançado, o mundo dos espíritos, mas sim o das coisas materiais. Isto que eu percebo, ou de um modo geral, êstes objetos que me circundam, são, tal é o reconhecimento básico que se impõe à inteligência. Começar pela apercepção do eu, não é tomar o conhecimento na sua fonte e é, além disso, se expor a estas dissociações entre o sensível e o inteligível que encontramos na origem de todo o movimento idealista. Seria necessário acrescentar, nos colocando em um ponto de vista superior, que o valor absoluto de nosso conhecimento não deve estar fundado em nenhuma apreensão particular do ser, mas sôbre a significação realista da noção transcendente de ser, a qual envolve, como o sabemos, de modo implícito, todos os sêres particulares, mas não se encontra monopolizada por nenhum dêles.**

**- Os elementos do juízo.**

**Procedemos agora de maneira positiva. Nosso inspirador principal aqui será o Pe. Roland-Cosselin, que, na parte construtiva de seu Essai, analisara com um excepcional rigor o ato de conhecer.**

**Trata-se de saber o mais clara e perfeitamente possível o que é conhecer. Não há outro meio evidentemente para se chegar aí senão examinando atentamente nossos diversos conhecimentos. Para não nos estender muito, suporemos adquirida esta primeira conclusão: o ato perfectivo do conhecimento, aquele em que, em particular, ele toma consciência de modo distinto de si mesmo, é o juízo. Desde agora, portanto, nossa indagação sôbre a natureza do conhecimento se encontra centralizada sôbre o juízo. Tomemos, para fixar nosso**

**pensamento, um juízo qualquer: "esta cortina é azul", e esforcemo-nos em discernir seus elementos constitutivos. Numa primeira abordagem somos surpreendidos pelo aspecto de unidade ou de ligação que apresenta. Tinha diante de mim duas noções, a de "cortina" e a de uma cair, o "azul"; afirmando "esta cortina é azul" eu unifico e ligo estas duas noções; reconhecendo sua conveniência, atribuo à segunda, a de "azul" à primeira, a de "cortina": o juízo se oferece ao meu olhar como uma relação de atribuição. Mas um outro relacionamento, mais fundamental, em um certo sentido, me parece compreendido no ato de pensamento que analiso. Digo que a atribuição que acabo de proceder é verdadeira. O que se deve entender com isto? Que esta atribuição é conforme a realidade; meu juízo me parece verdadeiro porque parece estar em relação de adequação com o que é. Em um juízo tal qual êste que examino, além da relação entre o sujeito e o predicado, existe, igualmente percebido, uma relação entre meu pensamento e o ser, relação constitutiva da verdade dêste juízo. É fácil de se dar conta de que esta relação é um elemento essencial dêsse ato. Se, com efeito, suprimo esta relação, negando-a por exemplo: "não, esta cortina efetivamente não é azul", meu primeiro juízo perde tôda consistência: não há mais relação com o que é, e a relação que estabelecera entre o sujeito e o predicado se esfuma.**

**Seria fácil reconhecer que também outros juízos se prestam a decomposições semelhantes. Tal coisa é imediatamente evidente para tôdas as afirmações categóricas que implicam a cópula "é". É também quase manifesto que, nas proposições com sujeito e verbo sem cópula aparente, "a neve cai", por exemplo, só verdadeiramente penso na medida em que me refiro ao que é. E se considerássemos as outras formas de juízo que o lógico distingue, como o juízo de relação, o juízo hipotético, observaríamos que, tanto nestes casos como no precedente, só afirmo por uma referência ao real. Podemos, pois, concluir com o Pe. Roland-Gosselin (Essai, p. 43) : "... a análise do juízo me permite constatar que o objeto não está inteiramente determinado para o sujeito, e não pode ser afirmado por êle, senão na medida em que é pensado em relação com "o que é". Sem esta relação o juízo é sem valor."**

**Consideremos agora o aspecto subjetivo ou a atividade de conhecimento que está implicada no juízo. Se me é perguntado o que faz com que eu afirme que "esta cortina é azul"? O que responderia? -"É porque vejo que é assim, ou que a cortina me parece ser azul". Julgo que vejo ou que isto me aparece. E tomemos**

cuidado, pois esta aparição que condiciona meu pensamento não é necessàriamente uma percepção dos sentidos; há um aparecer no princípio dos meus mais abstratos juízos. Se digo por exemplo "o todo é maior do que a parte", é porque intelectualmente vejo que é assim. O aparecer ou, se quisermos, a evidência, é um elemento constitutivo de todo juízo. Assim, vemos o que convém pensar das filosofias que, à maneira kantiana, pretenderiam conduzir a operação do juízo a um ato de síntese pura. Em uma tal operação, certamente o espírito não está inativo, êle atribui positivamente o predicado ao sujeito; mas se o faz é porque se vê objetivamente determinado. Um juízo sem intuição, um juízo cego está totalmente fora de tôda psicologia real.

Definitivamente, direi, portanto, que o juízo se manifestou a mim como um duplo relacionamento, apoiando-se finalmente sôbre um valor de ser que me aparece e sôbre a evidência de uma certa relação com o ser: "todo juízo supõe na origem, pelo menos lógica, da atividade do sujeito, uma "evidência de ser", e exige para ser plenamente determinado uma "evidência" do liame de atribuição, por meio da qual se exprime, com "aquilo que é" (Roland-Gosselin, Essai, p. 51).

- Significação realista do juízo.

O que é pois êste ser, do qual me parece suspensa tôda minha atividade judicativa? Afastemos previamente as significações idealistas que poderiam ser dadas. Inicialmente, o ser ao qual se refere o juízo não é o ser, de alguma maneira subjetivo, que se encontra afirmado pela cópula: "esta cortina é azul"; a realidade a que me dirijo e pela qual me meço não é o "é" de minha proposição. O que é efetivamente pôsto por meu pensamento, não é outra coisa senão o ens verum, este "ser verdadeiro" distinguido por Aristóteles e S. Tomás do ens si mpliciter, o qual exprime a realidade da conformidade de minha inteligência ao ser objetivo. É em função dêste próprio ser objetivo que julgo; e o ser da relação de verdade só tem sentido relativamente a êle. Não posso portanto dizer que, através de minha afirmação, sou eu quem pôs o ser, como uma forma proveniente do sujeito. Como também, êste ser que mede meu pensamento não pode ser considerado como um puro objeto, cuja realidade seria o ser pensado. Quem não vê, de um lado, que a relação de objetividade não é, de modo algum, constitutiva do que me aparece e, de outro lado, que o ser enquanto conhecido supõe êle mesmo o ser do qual não é senão um modo particular: a noção

**de ser ultrapassa na sua significação a de objeto e lhe é portanto anterior: o ser não é formalmente o que é conhecido ou o que é objeto de conhecimento.**

**Mas o que é então, em definitivo? Já o dissemos, êle é aquilo que é, êsse complexo onde distinguimos êstes dois aspectos de um "algo", de uma essência, "que é" ou que é ordenada à existência. Esta última nos apareceu, por outro lado, como o elemento determinante último, como a atualidade última de nossa noção. Ora, o real não é nada mais do que aquilo que existe ou que se refere à existência. Dizer que o conhecimento é relativo ao que é ou que se reporta ao real, ou, portanto, que tem valor realista, é significar exatamente a mesma coisa. Esta consideração, tão decisiva quanto simples e imediata, resolve quanto a si o problema do realismo do conhecimento. Pelo fato de que, julgando, meço-me ao que é, meu conhecimento tem, em princípio, uma dimensão realista. Conhecer, sei agora, é perceber o que é.**

**Importa observar, no término desta análise, que êste real a que me refiro e que afirmo nos meus juízos não possui sempre exatamente o mesmo valor. Há modalidades de ser diferentes. Se afirmo, por exemplo, que "o homem é um bípede", coloco uma afirmação universal, possuindo evidentemente valor objetivo, mas cujo objeto não existe à maneira desta mesa que afirmo também existir. O "fim do mundo" igualmente me aparece como algo, mas que será realizado sòmente no futuro. Em todos êstes casos é efetivamente ao ser que termino por me referir, mas segundo modalidades de realização que não são tôdas iguais. No seu realismo, meu pensamento respeita, portanto, o valor mesmo da realidade dos seus diferentes objetos. Uma análise detalhada de meu conhecimento será necessária, para que eu possa apreciar o valor realista de cada um de seus modos.**

**Conclusão - Ainda que devêssemos ter sido demasiado breves, cremos haver mostrado de modo suficiente em que base se funda o realismo de nosso conhecimento. Nem a análise da sensação pura, nem a afirmação do sujeito espiritual, conseguem assegurar convenientemente tal tese; só a reflexão sôbre o juízo nos coloca aqui no verdadeiro caminho. Restaria, para esclarecer completamente esta questão do fundamento do realismo, examinar as provas que quisemos dar tomando como ponto de apoio os valôres de ordem apetitiva: os imperativos da razão prática, a crença, ou ainda, a ação. Pode acontecer que os argumentos que se**

**costumam escalonar, partindo-se dêstes elementos subjetivos, não sejam sempre desprovidos de valor. Mas é certo que não podem substituir essa tomada de consciência direta do realismo de nosso conhecimento especulativo que alcança, na sua verdadeira natureza, a relação fundamental do pensamento com o ser. O ponto de partida ao mesmo tempo da metafísica e da teoria do conhecimento não está na ação, mas nesta apreensão refletida do ser que se realiza no juízo.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

## *7. OS PRIMEIROS PRINCIPIOS*

**Aristóteles (Metafísica, L.4, c.3) liga ao estudo do ser enquanto ser, o estudo de certas verdades primeiras que denomina axiomas. A razão dêste fato é aqui nìtidamente precisada: tais verdades devem ser consideradas na ciência suprema porque possuem tanta amplitude ou a mesma universalidade que o ser, objeto desta ciência: "Uma vez que é evidente que os axiomas se aplicam a todos os sêres enquanto sêres, é do conhecimento do ser enquanto ser que decorre o estudo destas verdades".**

**Garantidos por esta afirmação de seu Mestre, inúmeros peripatéticos fazem seguir; nos seus tratados de metafísica, o estudo do ser de um capítulo consagrado aos Primeiros Princípios. Por vêzes, é verdade, êste estudo é relegado à lógica, alegando-se, o que é exato, que tais princípios são os reguladores supremos de tôda nossa atividade racional. Mas não é menos verdade que, antes de presidir o bom funcionamento de nosso espírito, os primeiros princípios possuem inicialmente valor - e é assim que nos são imediatamente dados - de leis objetivas do ser. É, portanto, como dizia claramente Aristóteles, ao estudo do ser enquanto ser que se liga pròpriamente a análise destas verdades primeiras. É necessário acrescentar que estas considerações, que visam assegurar as primeiras verdades do nosso espírito, tomam naturalmente lugar na linha do estudo crítico do ser e dos primeiros fundamentos do nosso conhecimento que empreendemos neste capítulo. Aqui metafísica e crítica pràticamente coincidem.**

**O que se deve entender exatamente por Primeiro Príncípio? De um modo geral, os primeiros princípios representam o têrmo último na ordem ascendente da resolução de nossos conhecimentos; habitualmente designam-se por esta expressão juízos ou proposições, mas S. Tomás a aplica igualmente aos têrmos ou noções simples que entram como elementos nestes juízos. Nós nos deteremos aqui na primeira destas significações. É evidente, todavia, que na teoria do ser, não devemos nos interessar pelos princípios especiais de cada ciência, mas sòmente por aquêles que, convindo a todo ser, são absolutamente comuns.**

**Considerados em si mesmos, nós o vimos em lógica, os primeiros princípios devem ser verdadeiros e necessários, o que é óbvio, e**

**além disso, imediatos (per se notae). A nota de imediatidade, aplicada a um princípio, significa que se nos apercebemos de sua verdade sem intermediários ou têrmos médios; é suficiente que se tenham apreendido os têrmos que compõem tal princípio para que o valor da proposição apareça com plena evidência; neste sentido diz-se que são conhecidos por si mesmos. Deve-se acrescentar que, no momento em que se trata de um princípio absolutamente primeiro, os próprios têrmos de que êle é composto devem ser absolutamente simples, isto é, não podem ser reportados a nenhuma noção anterior. Por si, estas proposições primeiras, como o seu nome de início já o indica, se referem, ou mais exatamente, são princípios de referência de tôda uma ordem de conhecimentos que repousa sôbre tais proposições ou que as implicam e as supõem de maneira necessária. Aos princípios metafísicos relativos ao ser se subordinam universalmente todos os conhecimentos: o que é afirmar a importância capital destas verdades primeiras.**

**Qual é o primeiro de todos êstes princípios? Ainda em nossos dias isto é discutido. Para Aristóteles a questão se encontrava resolvida (Metafísica, c.3) . Éste primeiro princípio deve satisfazer a três condições: ser o melhor conhecido; ser possuído antes de todo outro conhecimento; ser o mais certo de todos. Ora, êste princípio é incontestavelmente "aquêle a propósito do qual é impossível se enganar", isto é, o princípio de não-contradição.**

- Anterior
- Índice
- Posterior

## *8. O PRINCÍPIO DE NÃO CONTRADIÇÃO.*

**E sob que fórmula convém exprimir êste princípio? Aristóteles nos propõe esta: "É impossível que o mesmo atributo pertença e não pertença ao mesmo tempo ao mesmo sujeito soba mesma relação". O que S. Tomás traduz:**

***Impossibile est eidem simul inesse et non inesse idem secundum idem.***

**E que se traduz também freqüentemente por esta fórmula equivalente: "É impossível afirmar e negar ao mesmo tempo a mesma coisa soba mesma relação."**

**Assim formulado, o princípio de não-contradição é diretamente relativo às operações do espírito, atribuição e não atribuição, afirmação e negação das quais declara a incompatibilidade em certas condições. Mas se observarmos que o espírito julgando é manifestamente determinado pelo real que lhe serve de objeto - por exemplo, se julgo que o céu é azul, é porque vejo que é realmente assim - será mais conforme com a própria estrutura do conhecimento formular o princípio de não-contradição em relação ao seu conteúdo objetivo. Dir-se-á então: "O ser não pode não ser" - "o que é não é o que não é"**

***Ens non est non ens.***

**Em metafísica, onde nos colocamos no ponto de vista objetivo do**

**ser, é evidentemente esta fórmula objetiva que deve ter nossas preferências.**

**Tentemos ver de mais perto como o espírito é levado a reconhecer êste princípio. Tal princípio resulta evidentemente do relacionamento de duas noções, a de ser e a de não-ser. A noção de ser não é outra coisa senão êste primeiro dado da inteligência que já nos é familiar. Se considerarmos agora a noção de não-ser, observaremos imediatamente que não contém nada a mais de positivo do que a noção precedente de ser; difere da primeira devido a uma pura atividade intelectual, a negação, reação absolutamente original do espírito, que se define por si mesma: eu ponho o ser, em seguida eu o nego, e é assim que obtenho a noção ou a pseudo-noção de não-ser.**

**Se agora, aproximo as duas noções que acabo de distinguir, constato que elas não podem convir, e esta incompatibilidade se impõe a mim como algo de imediatamente percebido, como um dado primitivo: o ser, de modo algum e enquanto tal, é não-ser. Há oposição entre estas duas noções, e daí resulta - reencontramos a primeira formulação do princípio - que é impossível afirmar e negar ao mesmo tempo e sob a mesma relação a mesma coisa, pois isto seria identificar ser e não-ser, o que acabamos de recusar de modo absoluto. Em tudo isso, intervieram uma noção positiva, a de ser, duas atividades negativas sucessivas do espírito, e a visão objetiva da incompatibilidade finalmente proclamada.**

**É possível dar uma justificação diversa daquela que traz consigo essa visão objetiva do nosso princípio? É evidentemente certo que não se pode sonhar com uma demonstração direta, uma vez que tal demonstração se apoiaria em uma verdade anteriormente reconhecida, o que certamente não pode ter lugar aqui, já que nada é anterior ao ser. Mas não se poderia falar de uma demonstração indireta ou de uma refutação por absurdo? De modo geral, a refutação por absurdo consiste em mostrar que, sustentando uma certa tese, se é levado necessàriamente à contradição. É fácil ver que sob esta forma comum a refutação por absurdo é aqui sem significação, uma vez que é precisamente isto que é afirmado pelo adversário, isto é, a possibilidade de contradição. Nesse caso, não é à contradição que é preciso levar o adversário. mas ao silêncio. Afirmar a identidade dos contraditórios é não ter mais nenhum objeto distinto de pensamento, é em realidade não pensar em nada; pois desde que se quer pensar em algo, é preciso que se tenha**

**diante de si um objeto determinado. No momento em que o adversário concede que pensa em algo de determinado, que dá uma significação a uma palavra, reconhece por isto mesmo que o ser não é contraditório, e se êle mantém por um puro artifício verbal sua tese da contradição do ser, não tem mais nenhum objeto distinto de pensamento. A alternativa é aqui pensar em alguma coisa ou não pensar. Se quereis pensar, vos é necessário fixar um objeto determinado, isto é, reconhecer o valor do ser.**

**Qual é, portanto, a extensão ou o campo de aplicação dêste princípio de não-contradição? Uma vez que tem sua raiz na noção de ser, considerada nela mesma e sem nada de restritivo, êle deve valer para tôdas as modalidades do ser, para todo o ser, e correlativamente para todo pensamento se reportando ao ser. Mas que se tome cuidado, os sêres que nos são dados, múltiplos e cambiantes, não são plenamente ser: sob certos aspectos são ser, enquanto que sob outros são não-ser. O princípio de não-contradição só se aplica a êles sob certos pontos de vista e dentro de certos limites: na medida em que serão ser, não serão não-ser; tal princípio sòmente vale de modo absoluto para o ser absoluto, para Deus.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

### *9. O PRINCÍPIO DE IDENTIDADE.*

**Perguntou-se, na época moderna, se não se poderia justapor e mesmo superpor ao princípio de não-contradição um princípio afirmativo, no qual o ser seria atribuído a si mesmo e ao qual se poderia dar o nome de princípio de identidade.**

**S. Tomás fêz alusão a um tal princípio? De modo explícito, certamente não. Quando, seja na lógica, seja na metafísica, estuda os axiomas, não fala de tal princípio. Mas, pelo menos, não é possível aproximá-lo de sua doutrina? A identidade, para S. Tomás, tem um sentido bem definido: significa o modo próprio de unidade que convém à substância. Afirmar a identidade do ser, seria pois, de uma certa maneira, reconhecer a sua unidade. Avançando nesta via, somos naturalmente levados a dizer que o princípio de identidade é apenas uma forma do que se poderia chamar o princípio da unidade do ser: todo ser é uno ou idêntico a si mesmo, proposição exata e absolutamente imediata, mas que só intervém mais tarde após o reconhecimento do transcendental uno. Para fundar nosso princípio em S. Tomás, é preciso recorrer a uma outra doutrina, aquela das propriedades transcendentais do ser (Cf. De Veritate, q. 1, a. 1). Um texto pode nos servir de base: "Nada se pode encontrar que seja dito afirmativamente e absolutamente de todo ser senão a sua essência, pela qual êle é dito ser; e é dêste ponto de vista que se dá o nome de "coisa", res, o que, segundo Avicena no início de sua Metafísica, difere de "ser", ens, nisto: "ser" é tomado do ato de existir, enquanto o nome "coisa" exprime a qüididade ou a essência do ser".**

**Partindo-se daqui, eis como se poderá precisar o sentido dêsse princípio.**

**Antes de mais nada, é claro que só pode haver juízo verdadeiro se o predicado é, de alguma maneira, distinto do sujeito. Uma atribuição rigorosamente tautológica do ser não constitui, observou-se freqüentemente, um juízo. Mas, o ser sendo naturalmente sujeito do nosso princípio, como encontrar-lhe um predicado que acrescente o mínimo possível à significação do sujeito? S. Tomás no-lo indica: distinguindo os dois aspectos do ser como existente e do ser como essência. Chega-se assim a esta fórmula geral: "o ser (como existente) é ser (como essência)."**

É assim que, de maneira comum, se procura constituir uma fórmula aceitável do princípio de identidade. Mas não estamos no fim de nossas penas, pois parece que nos encontramos aqui ainda diante de uma ambigüidade. Se acentuamos, com efeito, a distinção da essência ou da coisa e do ato de existir, terminamos em uma fórmula como esta (Cf. Garrigou-Lagrange, Le sens commun, 3.a ed., p. 166) : "Todo ser é algo de determinado, de uma natureza que e constitui pròpriamente". Isto é: todo ser possui uma certa natureza. Mas não será possível, afastando-nos menos da noção do que existe (ens), considerar a essência, não como uma certa essência, mas como a essência do ser mesmo? Ao passo que, há instantes, eu respondia à questão: o ser é algo de determinado? Agora, coloco-me em face da questão: que coisa, que natureza é o ser? E respondo que êle é ser (Cf. Maritain, Sept leçons sur l'être, p. 104): "Cada ser é o que é" ou mais simplesmente "o ser é ser", ens est ens, isto é, "o ser tem por natureza ser". É, em definitivo, sôbre esta última fórmula que nos deteremos. A outra fórmula, que sublinha o aspecto de determinação da essência, corresponde já a um nível mais elaborado do pensamento.

Deveremos repetir aqui o que já dissemos mais acima a respeito do princípio de não-contradição. Em primeiro lugar, em um caso como no outro, o espírito não se determina ou não afirma senão porque vê objetivamente a conveniência ou a não-conveniência dos dois têrmos em presença. Em segundo lugar, o princípio de identidade é, êle também, coextensivo à noção de ser, isto é, vale para todo ser, mas só se aplica ao sêres limitados ou imperfeitamente ser proporcionalmente ao que êles são. Sòmente Deus é absolutamente ou idênticamente ser.

Resta uma última questão. A qual dos dois princípios deve-se reconhecer a primazia? Se nos colocamos no ponto de vista objetivo, devemos dizer que um e outro apenas supõem um só e mesmo dado positivo, o de ser. Os dois se referem ao mesmo têrmo. Por outro lado, um e outro são imediatos e não se pode dizer que o valor de um esteja subordinado ao do outro. Do ponto de vista subjetivo, encontramos ao contrário duas atividades distintas, dupla negação de um lado, dissociação da noção de ser e afirmação, de outro lado. Dêste ponto de vista, portanto, é talvez possível falar de prioridade (psicológica ou lógica). Em metafísica, uma vez que não se saiu do conteúdo explícito da noção de ser, não haverá lugar para se colocar esta questão.

## *10. OUTROS PRINCÍPIOS.*

**Aristóteles liga ao princípio de não-contradição uma fórmula que não é mais do que uma conseqüência: "entre a afirmação e a negação do ser não há intermediário", "o ser é ou não é" é o princípio do terceiro excluído. É-nos suficiente tê-lo assinalado. Os autores modernos estudam igualmente aqui tôda uma série de outros princípios: princípios de razão de ser, de causalidade, de finalidade, de substância. Tais princípios são evidentemente essenciais à vida do espírito; mas, pondo em ação noções ou distinções que não são ainda reconhecidas, apenas mais tarde tais princípios virão lògicamente no progresso regular do pensamento metafísico. Nós nos submeteremos a essa marcha metódica e iremos passar em seguida à determinação das propriedades do ser, além do ser êle mesmo considerado como "qüididade" e de sua oposição ao não-ser.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

## *11. OBSERVAÇÃO. ORIGEM E FORMAÇÃO DOS PRIMEIROS PRINCÍPIOS.*

**Os primeiros princípios não são verdades inatas ou possuídas pela inteligência anteriormente a todo conhecimento. Mais precisamente, só nossa inteligência, que está em pura potência com respeito aos inteligíveis, é inata. É apenas no momento em que nossas faculdades de conhecer são determinadas pelos objetos sensíveis que tomamos consciência dos primeiros princípios. E ainda faz-se mister precisar que inicialmente só os apreendemos em casos particulares, em relação a tal ser; só podemos nos elevar a fórmulas universais relativas a todo ser após haver elaborado a idéia comum de ser. Se não são inatos, êstes princípios são todavia ditos naturais à nossa inteligência, pois se seguem naturalmente ao seu exercício: tôda inteligência que se exerceu os possui necessàriamente. Em relação a essa inteligência, constituem o que se chama uni habitus, isto é, uma disposição estável que assegura à faculdade a facilidade e a segurança em seu exercício. Êsse habitus também se diversifica na medida em que se trata dos primeiros princípios na ordem especulativa ou dos primeiros princípios na ordem da ação prática. Fixemos, pois, que o habitus dos primeiros princípios especulativos da inteligência, sem ser inato, aperfeiçoa contudo de modo natural esta faculdade (S. Tomás, Metaf., IV, 1, 6, n. 599).**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

# OS TRANSCENDENTAIS EM GERAL

## *1. INTRODUÇÃO.*

**No término de nosso primeiro esfôrço de pensamento metafísico, a realidade nos apareceu proporcionalmente unificada nesta única noção de ser que constituía nosso objeto. , É-nos necessário, agora, retornar à multiplicidade que se encontrava no ponto de partida de nossa reflexão, não como o fizeram alguns idealistas, seguindo uma dialética dedutiva - da pura razão de ser nada se pode tirar a não ser ela mesma - mas por um processo de integração dos aspectos e dos elementos mais gerais do real referentes a êsse primeiro dado.**

**Admitido êsse recurso necessário à experiência para todo o progresso do pensamento metafísico, convém de início precisar de que maneira "alguma coisa" poderá vir a se acrescentar ao ser. S. Tomás, em um texto clássico, nos explica claramente (De Veritate, q. 1, a. 1). O ser, nos diz, não pode ser multiplicado à maneira de um gênero através de diferenças que lhe seriam acrescidas do exterior. Só pode, portanto, ser distinguido através de modos intrínsecos contidos no ser mesmo. Ora, esta diferenciação interior do ser só pode ser efetuada de dois modos: ou os modos expressos correspondem aos modos particulares do ser e então obter-se-á a coleção do que se denomina as categorias do ser; ou os modos considerados convirão de maneira universal e necessária a todo ser:**

**"...enti non potest addi aliquid quasi extranea natura, per modum quo differentia additur generi, vel accidens subjecto; quia quaelibet natura essentialiter est ens. Unde etiam probat philosophus in III Metaphysicae quod ens non potest esse genus; sed secundum hoc aliqua dicuntur addere supra ens, inquantum exprimunt ipsius modus, qui nomine ipsius entis non exprimitur. Quod dupliciter contingit: uno modo ut modos expressus sit aliquis specialis modus entis, secundum quos accipiuntur diversi modi essendi; et juxta hos modos accipiuntur diversa rerum genera. Alio modo i-ta quod modus expressus sit modos generaliter consequens omne ens."**

**Êstes "modos que fazem, de maneira geral, seqüência a todo ser" e nos quais iremos inicialmente nos deter, constituem o que se chama**

**comumente as propriedades transcendentais do ser. Observar-se-á, em seguida, que o têrmo propriedade deve ser tomado aqui em um sentido lato, não como exprimindo uma entidade estranha à essência de uma realidade dada, o que é impossível no caso do ser, mas como designando esta essência mesma sob um aspecto particular. Transcendental, por sua vez, tem o sentido que possui para o ser: o transcendental é o que se encontra em todos os gêneros do ser. Para exprimir esta generalidade diz-se que êsses modos são convertíveis com o ser, isto é, que se pode indiferentemente, nas proposições em que tomam lugar, tomar o ser ou um dos seus modos como sujeito ou como predicado. Assim, diz-se, "o ser é uno", "o uno é o ser".**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

## *2. FORMAÇÃO DA COLEÇÃO DOS TRANSCENDENTAIS.*

**A despeito do ordenamento aparentemente simples e regular que pode revestir atualmente nos manuais, a teoria filosófica dos transcendentais, ser, uno, vero, bem, efetivamente só se constitui através de sucessivas contribuições e seguindo um processo assaz complexo.**

**A idéia do que pode ser uma noção transcendental foi exatamente definida por Aristóteles para o caso do uno, do qual assinalou perfeitamente a identidade fundamental e a convertibilidade com o ser (Cf. sobretudo Metafísica, L. IV, c. 2). Contudo, Aristóteles não se preocupou, em metafísica, em confrontar, sob êste aspecto de propriedade geral, o bem com o ser; o bem se encontra efetivamente, para êle, no princípio de tôda a ordem da ação, mas a adequação com o plano de ser não é explicitamente realizada. Quanto ao vero, ou ao ser como vero, em sua filosofia sòmente são considerados sob o aspecto subjetivo de têrmo perfectivo do conhecimento, e se vêem mesmo, a êste título, eliminados do objeto da filosofia.**

**A constituição do conjunto, que se tornará clássico, dos três transcendentais, uno, vero, bem, reportados ao ser, sòmente se dará de fato na filosofia cristã, onde terá também inicialmente uma significação teológica. Uno, vero, bem, aparecerão então como atributos do Ser primeiro que se reportará a cada uma das três Pessoas da Trindade e dos quais se procurarão os vestígios ou os signos nas criaturas. As Sumas ou os Comentários sôbre as Sentenças do início do século XIII são os testemunhos dêste primeiro estado da doutrina dos transcendentais. Sua elaboração filosófica e sua fixação , definitiva parecem bem ser a obra própria de S. Tomás. O texto essencial sôbre esta questão é o do De Veritate (q. I, a. I), do qual já começamos a exposição e ao qual convém retornar.**

**Nossas diversas concepções, já foi dito, apenas podem se formar por adição à noção fundamental de ser, seja porque constituam modos particulares de tal noção, categorias, seja porque a ela se reportem a título de propriedades absolutamente gerais. No último caso, que é o nosso presentemente, a "modificação" do ser pode se produzir ainda de dois modos diferentes. Se o ser é afetado em si**

**mesmo, obtemos duas primeiras noções transcendentais, na medida em que dêle se exprime algo afirmativamente ou negativamente. Afirmativamente não podemos atribuir ao ser senão a sua essência, à qual então corresponde o têrmo res, coisa. Negativamente apenas se pode significar a indivisão do ser, à qual corresponde o têrmo unum, uno. Se consideramos agora o ser na sua relação com os outros, ou nos colocaremos no ponto de vista de sua distinção relativamente a êles, e o ser nos aparecerá então como aliquid, isto é, como algo de outro; ou procurando o que em um outro pode convir universalmente a todo ser, o reportaremos à alma humana que, através de seus podêres de conhecimento e apetição, é a única a possuir esta amplitude. Em relação aos podêres do conhecimento, a conveniência do ser será expressa pelo têrmo verum, vero; em relação aos podêres de apetição, pelo de bonum, bem. Eis na íntegra êsse texto importante:**

**"Et hic modus (generaliter consequens omne ens) dupliciter accipi potest: uno modo secundum quod consequitur omne ens in se; alio modo secundum quod consequitur omne ens in ordine ad aliud. Si primo modo, hoc dicitur quia exprimit in ente aliquid affirmative vel negative. Non autem invenitur aliquid affirmative dictum absolute quo possit accipi in omni ente, nisi essentia eius secundam quod esse dicitur; et sic imponitur hoc nomen res, quod secundum hoc differt ab ente, secundum Avicennam in principio Metaphysicae, quod ens sumitur ab actu essendi, sed nomen rei exprimit quidditatem sive essentia entis. Negatio autem quae est consequens omnem ens absolute et indivisio; et hanc exprimit hoc nomen unum: nihil enfim est aliud unum quam ens indivisum. Si autem modus entis accipiatur secundo modo, scilicet secundum ordinem unius ad alterum, hoc potest esse dupliciter. Uno modo secundum divisionem unius ab altero; et hoc exprimit hoc nomen aliquid; dicitur enim aliquid quasi aliud quid; unde sicut ens dicitur unum, in quantum est indivisum in se; ita dicitur aliquid in quantum est ab aliis divisum. Alio modo secundum convenientiam unius entis ad aliud; et hoc quidem non potest esse nisi accipiatur aliquid quod notum sit convenire cum omni ente. Hoc autem est anima, quae quodammodo est omnia, sicut dicitur in IIIº De Anima. In anima autem est vis cognoscitiva et appetitiva. Convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomem bonum... convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum."**

**Neste texto, ao lado da noção primeira de ser, S. Tomás enumera cinco noções transcendentais: res, anum, aliquid, verum, bonum.**

**Com o têrmo res, que exprime o aspecto essência das coisas, parece-se ainda não sair da significação explícita do ser; alguns não consideram êsse têrmo como uma verdadeira propriedade transcendental. O aliquid possui uma significação anfibológica: ou marca a oposição de um ser com um outro ser e então pode ser considerado como seqüência da unidade; ou sublinha a oposição do ser ao não-ser - o ser é outra coisa que o não-ser - e sob êste aspecto manifesta bem um aspecto original e primeiro do ser. Resta, pois, que, mesmo que lhes seja reconhecido o título e o valor de propriedades transcendentais do ser, res e aliquid não têm um interêsse filosófico tão grande quanto a trilogia, uno, vero, bem, que merece permanecer clássica. Os modernos se comprazem em acrescentar a êstes o belo, pulchrum, que parece, com efeito, significar um aspecto absolutamente geral do ser; mas, como somente assinala a conveniência do ser à alma por intermédio das potências conjugadas de conhecimento e de apetição, deve, assim, ser considerado como um transcendental derivado.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

### *3. NATUREZA DAS NOÇÕES TRANSCENDENTAIS.*

**Tanto a propósito do uno (Metafísica, IV, 1, 2), como do vero (De Veritate, q. 1, a. 1), e como do bem (De Veritate, q. 21, a. 1), S. Tomás manifesta, de início, a preocupação de afirmar a unidade fundamental dos transcendentais com o ser: o uno e o ser, por exemplo, não significam diversas naturezas, mas uma só e mesma natureza, unum autem et ens non diversas naturas sed unam significant. Os transcendentais não constituem, portanto, naturezas verdadeiramente distintas. Entretanto, é bem evidente que esta unidade fundamental (in re) do ser e dos transcendentais não se apresenta sem uma certa diversificação nocional: não se diz tautològicamente "ser uno" ou "ser bom"; o segundo têrmo de cada um destes binômios acrescenta incontestàvelmente algo ao primeiro. Não podendo ser, devido à identidade reconhecida, da ordem da' distinção real, essa diferença só poderá ser da ordem da distinção de razão, isto é, no caso do uno, uma negação, e no caso do vero e do bem, uma relação.**

**"Sic ergo supra ens quod est prima conceptio intellectus unum addit id quod est rationis tantum, scilicet negationem; dicitur enim unum quasi ens indivisum; sed verum et bonum positive dicuntur; unde non possunt addere nisi relationem quae sit rationis tantum." (De Veritate, q. 21, a. 1).**

**De que distinção de razão se trata aqui? Uma distinção é dita real na medida em que é independente de nosso conhecimento, ou na medida em que se dirige a elementos do real do qual um não é efetivamente o outro. Uma distinção é dita de razão ou lógica, quando se refere formalmente a elementos que são diversos sòmente em razão da intervenção da inteligência. A distinção de razão pode também possuir um fundamento na realidade (distinção de razão raciocinada) ou não possuir algum, isto é, corresponder a um puro artifício de pensamento (distinção de razão raciocinante). A distinção dos transcendentais que não é real, sendo contudo corretamente fundada, não pode ser senão uma distinção de razão raciocinada. Mas aqui ainda, encontramo-nos em face de duas hipóteses: ou um dos conceitos contém os outros sòmente em potência (gênero e espécie), tendo-se então uma distinção de razão raciocinada perfeita ou maior; ou o conceito pode também conter os outros virtualmente em ato (análogo e analogados, ser e**

**propriedades transcendentais) e encontramos o nosso caso, que é, portanto, o da distinção de razão raciocinada imperfeita, ou menor.**

**Outra precisão: dever-se-á tomar cuidado em não confundir os transcendentais tais como o vero e o bem com as relações que supõem. Os transcendentais implicam, com efeito, esta relação, mas não se identificam com ela; fundamentalmente designam o ser, na medida em que este se refere às potências cognoscitivas e apetitivas, isto é, enquanto está determinado por estas relações. É, portanto, sempre a mesma realidade do ser que significamos através de cada um dos transcendentais, mas na medida em que nela se fundam as ordens do conhecimento e da apetição.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

# OS TRANSCENDENTAIS EM PARTICULAR. O UNO.

## *1. FORMAÇÃO DA TEORIA DO UNO.*

**As especulações metafísicas sôbre a unidade possuem uma dupla origem. De um lado, remontam a Parmênides e à percepção aguda que ele teve da unidade do ser: o ser é e é uno; nada de diversidade ou de mudança possível no ser. De outro lado, ligam-se às idéias pitagóricas sôbre a função do número na constituição das realidades materiais, e principalmente sôbre a função da unidade numérica princípio do número. A filosofia de Platão encontrou-se dividida entre estas duas influências; e é na linha destas especulações que Aristóteles elaborou sua teoria do transcendental uno. O esfôrço de Aristóteles visou sobretudo a melhor assegurar a distinção dos dois tipos de unidade, precedentemente, postos em evidência, unidade numérica e unidade transcendental, e a ligar esta última ao ser, do qual não é mais do que uma propriedade, no sentido em que o definimos. Tôdas as elucubrações desencontradas dos platônico-pitagóricos sôbre o número como essência das coisas viam-se, com isto, eliminadas e a anterioridade do ser com relação ao uno encontrava-se, assim, sòlidamente estabelecida.**

**De maneira consciente, S. Tomás, paralelamente, apoiou sua doutrina sôbre a rejeição desta confusão inicial entre os dois grandes tipos de unidade (De Pot., q. 9, a. 7): "Alguns filósofos não distinguiram entre o uno que é convertível com o ser e o uno que é princípio do número e admitiram que nem uma nem outra unidade nada acrescentavam à essência. Aos seus olhos, o uno, em qualquer sentido que fôsse entendido, significava a essência da coisa. Seguia-se que o número que é composto de unidades era a essência de tôdas as coisas. Tal é a opinião de Pitágoras e de Platão. Outros, pelo contrário, não distinguindo a unidade que é convertível com o ser da unidade princípio do número, pensaram que o uno, entendido de uma ou de outra maneira, acrescentava algum ser acidental à essência. Segue-se que tôda multiplicidade é um acidente pertencendo ao gênero quantidade. Tal foi a posição de Avicena e parece que todos os antigos doutôres a adotaram. Pois por uno e múltiplo entendiam sempre algo que é do gênero da quantidade discreta... Estas opiniões supõem, portanto, que sejam idênticos o uno que é convertível com o ser e o uno que é princípio do número,**

**e por outro lado, que apenas exista a multiplicidade que é o número, o qual, por sua vez, é uma espécie de quantidade. Ora, isto é manifestamente falso." A razão dêsse êrro e da confusão que está no seu princípio decorre de que não se discerniu a verdadeira natureza da unidade metafísica, que consiste na ausência de divisão, e de que não se observou que existia um tipo de divisão que ultrapassa o gênero quantidade, à qual corresponde um tipo de unidade que transcende êste gênero.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

## *2. A UNIDADE TRANSCENDENTAL.*

**A unidade transcendental, para Aristoteles, e para S. Tomás, não significa nada mais do que a indivisão ou a negação da divisão do ser. Eis como chegamos a essa noção de unidade: (Metafisica, IV, 1, 3, n. 566).**

***"Em primeiro lugar concebemos o ser, depois o não-ser, em seguida a divisão, depois a unidade que exprime a privação de divisão, depois a multidão que em sua idéia implica a divisão, como a idéia do uno implica ausência de divisão . . .***

***Primo igitur intelligitur ipsum ens, et ex consequenti non ens, et per***

***consequens divisio, et per consequens unum quod divisionem privat, et per consequens multitudo, in cujus ratione cadit divisio, sicut in ratione unius indivisio".***

**Vê-se que o uno não designa outra coisa senão o próprio ser, mas considerado, após uma dupla atividade de negação, como indiviso, ens indivisum. . . Portanto, o uno apenas acrescenta ao ser algo de razão, e algo de puramente negativo, uma privação. Privação sendo entendida aqui no sentido lato. No sentido estrito, com efeito, privação significa ausência, em um sujeito, de uma propriedade que deveria possuir; por exemplo, privação da vista, no caso da cegueira. Ora, não se poderia dizer aqui que o ser deveria possuir essa propriedade de ser dividido, da qual se encontra privado. Compreende-se, de outro lado, como, em virtude de sua identidade com o ser, o uno é lògicamente convertível com o ser: o conceito de uno não se confunde com o de ser, mas as realidades que um e outro designam são fundamentalmente idênticas.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

### *3. OS MODOS DA UNIDADE.*

**Como o ser, e paralelamente a êle, o uno é uma noção analógica. Encontram-se, pois, tantos modos de unidade quantos são os modos de ser. S. Tomás, em continuidade com Aristóteles, esforçou-se por colocar um pouco de ordem nesta complexidade (Cf. sobretudo Metafísica, V, 1; 7-8, X, 1, 1). Distingue, em primeiro lugar, a unidade fundada na própria natureza das coisas, unum per se, e a unidade que resulta dos múltiplos encontros fortuitos de elementos diversos, unum per accidens (músico letrado, por exemplo). A unidade essencial pode ser ela própria real ou lógica. A unidade real se diversificará, por sua vez, segundo os predicamentos; haverá em particular a unidade da substância (identidade), a da quantidade (igualdade), a da qualidade (similitude).**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

### *4. A MEDIDA PRÓPRIA DA UNIDADE.*

**Cf. Metafisica, V, 1, 8; X, I. 2. Transcendentalmente considerada, a unidade se define sempre formalmente por sua ausência de divisão. A unidade numérica, que não é senão um modo de unidade relativo ao predicamento quantidade, tem como idéia básica de ser indivisa. Entretanto, esta unidade numérica, comparada ao número que dela procede, possui uma propriedade notável: diz-se que ela é a medida do número, sendo a medida igualmente o que faz conhecer; conheço, com efeito, um certo número quando, tendo-o reportado à unidade, declaro que conta por exemplo 10 unidades: o número 10 sòmente é inteligível pela referência à unidade que o mede. Poderia, portanto, dizer que a unidade numérica é a medida do número, a indivisão permanecendo, por outro lado, sua razão constitutiva própria.**

**Essa propriedade de ser medida, que convém inicialmente à unidade numérica, se encontra proporcionalmente nos outros modos de unidade. De início, isto é manifesto para tudo o que implica quantidade contínua, comprimento, movimento, tempo. Para cada uma dessas coisas há uma medida, graças à qual tais coisas se tornam plenamente inteligíveis: tantos metros, tantos segundos. Mas se pode também, por analogia, falar de medida na ordem dos outros predicamentos. E reencontramos igualmente essa razão de medida no conhecimento, a ciência medindo de uma certa maneira a realidade que nos permite conhecer, e mais fundamentalmente, esta medindo, a título de objeto, as faculdades de conhecer. Vê-se que, derivada das relações entre o número e a unidade, esta noção de medida termina por tomar um lugar extremamente importante no pensamento.**

---

### *5. O MÚLTIPLO OPOSTO AO UNO.*

**Cf. Metafísica, X, l. 4. Do mesmo modo que a unidade se segue à idéia de indivisão, a multidão se segue à de divisão: o múltiplo é o ser dividido. Entre o uno e o múltiplo existe, já o sabemos, uma oposição de privação. Donde a existência de tantos modos de multiplicidade quantos sejam os modos de unidade. Aplicar-nos-emos particularmente em bem distinguir a multiplicidade numérica, ou número, da multiplicidade transcendental que vale para todo modo de ser, enquanto êste é dividido. Tomar-se-á cuidado igualmente em não confundir a multidão transcendental, no seu sentido mais geral, e a multidão das formas separadas (os anjos) que constitui um modo particular, o mais eminente, desta multidão transcendental.**

**O fato de que o uno foi definido como a privação do múltiplo coloca aqui uma dificuldade. Parece, com efeito, se assim fôr, que o múltiplo se situará como anterior ao uno, e não se verá mais como o uno pode ser a medida, ou de algum modo, o princípio do múltiplo. É preciso responder que a divisão, da qual a negação é constitutiva da razão de unidade, não implica ainda formalmente o reconhecimento, como tal, da multidão: êste reconhecimento sòmente poderá ter lugar, uma vez percebida a unidade de cada uma de suas partes. De maneira que o progresso verdadeiro do pensamento na elaboração sucessiva dessas noções é o seguinte (Metafísica, X, l. 4, n. 1998)**

***"Inicialmente a inteligência apreende o ser, e em seguida a divisão; após esta, o uno que carece da divisão, e enfim a multidão que é composta***

***de unidades. Pois ainda que as coisas que são divididas sejam múltiplas, elas não possuem, entretanto, idéia de multidão, senão depois que se atribuiu a isto e àquilo a unidade...***

***Sic ergo primo in intellectu nostro cadit ens, et deinde divisio; et post hoc unum quod divisionem privat, et ultimo multitudo quae ex unitatibus constituitur. Nam licet ea quae sunt divisa multa sint, non habent tamen rationem***

***multorum, nisi postquam huic et illi attribuitur quod sit unum."***

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

# OS TRANSCENDENTAIS EM PARTICULAR. O VERO.

## *1. FORMAÇÃO DA TEORIA DO VERO.*

**Com êste transcendental, penetramos em um domínio mais complexo, pois êle implica - como o bem - uma referência do ser a algo diverso dêle. O que é, portanto, o vero? À primeira abordagem, o vero se manifesta a nós como o fim na direção do qual tende todo conhecimento, isto é, como o fim ou perfeição da inteligência: conhecemos para possuir a verdade. E sob êste ponto de vista subjetivo que Aristóteles, principalmente, encarou a verdade. Com Santo Agostinho, o doutor por excelência da filosofia do vero, e com tôda a tradição que se liga ao seu nome, as perspectivas encontram-se invertidas: a verdade aparece sobretudo como um objeto que domina o espírito e que a êle se impõe: neste sentido, a verdade é inicial e fundamentalmente essa imutável e eterna verdade divina, da qual os espíritos criados participam. Herdeiro desta dupla tradição, S. Tomás se esforçará para conciliar as doutrinas: para êle, a verdade será, ao mesmo tempo, sob diversos aspectos, perfeição do conhecimento, ou verdade lógica, e propriedade objetiva do ser, finalmente reportada à ciência divina, ou verdade ontológica.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

## *2. VERDADE LÓGICA, VERDADE ONTOLÓGICA.*

**A verdade implica uma ordem do ser à inteligência; mas esta ordem pode ser considerada ou enquanto subjetada principalmente na inteligência, ou enquanto qualificando diretamente o ser. Consideremos, de início, com Aristóteles, a verdade na inteligência. Diremos que a inteligência é verdadeira quando, em seu ato, é conforme ao ser, ao que é: um conhecimento verdadeiro é um conhecimento que está em relação de conformidade com seu objeto: assim entendida, a verdade poderia ser definida: adaequatio intellectus ad rem, a conformidade da inteligência à coisa. Se, inversamente, nos colocamos no ponto de vista objetivo, deveremos dizer que o ser é verdadeiro na medida em que é conforme à inteligência; a verdade será então: adaequatio rei ad intellectum. Uma e outra destas fórmulas necessitam ser precisadas.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

### *3. A VERDADE LÓGICA.*

**Segundo sua significação original, o verdadeiro está na inteligência ou na potência de conhecer na medida em que esta se conforma à coisa. Mas aqui dois casos podem se apresentar: ou a inteligência, mesmo estando conforme à coisa, não o sabe, o que se produz na simples intelecção e no conhecimento sensível; ou minha inteligência, graças ao seu poder de reflexão, se apreende a si mesma como conforme ao seu objeto, o que se realiza no juízo. O verdadeiro está então em minha inteligência, como conhecido, o que é evidentemente mais perfeito do que quando aí se encontra sem que se saiba. S. Tomás exprime perfeitamente esta doutrina neste texto (Ia Pa. q. 16, a. 2):**

***"... A verdade é definida pela conformidade da inteligência e da coisa. Segue-se daí que conhecer esta conformidade é conhecer a verdade. O que os sentidos não conseguem de modo algum realizar. A vista, com efeito, se bem que possua em si a similitude do que é visto, não***

***percebe entretanto de modo algum a relação que existe entre essa coisa vista e o que ela conhece. Pelo contrário, a inteligência pode conhecer a conformidade que possui em relação à coisa conhecida; todavia não a capta na sua simples apreensão das essências, mas sòmente quando julga que a coisa é conforme à forma que apreende; então, pela primeira vez, conhece e diz o verdadeiro... A verdade em conseqüência pode bem se encontrar no sentido ou***

***na inteligência enquanto conhece a natureza das coisas, da mesma maneira que em uma coisa verdadeira, mas não como o que é conhecido no cognoscente, o que implica o têrmo vero. Ora, a perfeição da inteligência se encontra no vero enquanto êste é conhecido. De modo que, pròpriamente falando, a verdade está na inteligência que compõe e que divide, e não no sentido, nem na inteligência como faculdade da simples***

***apreensão do que é uma coisa... ideo proprie loquendo veritas est in intellectu componente et dividente, non autem in sensu, neque in intellectu cognoscente quod quid est."***

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

### *4. A VERDADE ONTOLÓGICA.*

**Se consideramos agora o vero nas coisas, ou como propriedade transcendental do ser, devemos dizer ainda que se define por uma ordenação à inteligência. E de nôvo, dois casos podem se apresentar: ou trata-se de uma inteligência da qual a coisa considerada depende, como a obra de arte do artista; ou trata-se de uma inteligência que, pelo contrário, se submete, como ao seu objeto, à coisa que conhece. No primeiro caso, que é o único essencial para a constituição da verdade ontológica, as coisas se subordinam, em última análise, à inteligência criadora primeira; a verdade é, então, a conformidade das coisas à inteligência divina de que dependem. No segundo caso, que define sòmente uma relação acidental das coisas a uma inteligência (a inteligência criada), a verdade torna-se sòmente a aptidão das coisas a ser o objeto de um intelecto especulativo, como o intelecto humano (Cf. S. Tomás, Ia Pa. q. 16, a. 1).**

**Enfim, encontra-se a verdade:**

**- formalmente e principalmente na inteligência que julga;**

**- no sentido e na simples intelecção, ao mesmo título que em qualquer coisa verdadeira;**

**- nas coisas, essencialmente, enquanto são conformes à idéia segundo a qual Deus as criou;**

**- nas coisas, acidentalmente, em relação ao intelecto especulativo que as pode conhecer.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

## *5. O FALSO.*

**Paralelamente ao estudo do vero, S. Tomás instituiu o estudo do seu contrário, o falso. Notemos que, transcendentalmente, não pode existir falsidade absoluta; o ser falso, nesse sentido, seria um ser que escaparia à causalidade criadora da inteligência divina, o que é impossível. Só podemos falar de coisas falsas em relação à inteligência criada, e na medida em que, pela sua aparência exterior, tais coisas se prestam a confusões sôbre sua natureza verdadeira. Como a verdade, a falsidade encontra-se principalmente no conhecimento e formalmente no juízo, o qual é falso quando declara ser o que efetivamente não o é, ou inversamente. O sentido e a simples intelecção intelectual são sempre verdadeiros, pelo menos enquanto são relativos ao seu objeto próprio.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

### *6. APÊNDICE: O PRINCÍPIO DE RAZÃO DE SER.*

**A propósito da inteligibilidade ou da verdade do ser, leva-se em conta freqüentemente um princípio que não se encontra de maneira explícita em S. Tomás, o princípio de razão de ser: "Todo ser, dir-se-á, possui sua razão de ser". Que sentido se pode dar vàlidamente a esta fórmula que é o objeto de tantas contestações e que, não se pode negar, se liga, quanto às suas origens, ao racionalismo leibniziano?**

**Tomemos como ponto de partida esta outra fórmula que é autênticamente de S. Tomás: "Todo ser é verdadeiro", isto é, todo ser possui uma ordenação essencial à inteligência: "Todo ser é inteligível", poder-se-ia dizer. Esta última fórmula exige que seja bem precisada. É evidente, com efeito, que a inteligibilidade de que se trata sòmente seria perfeita em relação a um ser perfeito, ou perfeitamente ser, isto é Deus. Os sêres criados, constituídos de ser e não-ser, guardarão necessàriamente diante da inteligência uma certa opacidade. Se, portanto, quisermos evitar de cair em um racionalismo inconsiderado, deveremos dizer: "Todo ser é inteligível enquanto é ser". Qual é, agora, o fundamento desta inteligibilidade do ser? Não há outro senão êste: o ser possui "sua razão de ser", que é ao mesmo tempo o que determina o ser a ser, e o que o torna inteligível.**

**Realizemos um passo a mais. Esta razão de ser, o ser pode possuí-la de maneira suficiente em si mesmo, ou em virtude de sua própria natureza; o vermelho, o quadrado, por exemplo, são o que são porque têm tal essência -mas pode também ocorrer que um ser não possua sua razão suficiente de ser em si mesmo ou em sua essência; que tal homem seja efetivamente branco não resulta de sua natureza. Neste último caso, dir-se-á que êste ser deve ter sua razão de ser em um outro que será sua causa. É o que afirma S. Tomás (Contra Gentiles, II, c. 15) : "Tudo o que convém a uma coisa, sem que seja por ela mesma, lhe convém por uma certa causa, como a brancura ao homem".**

*Omne quod alicui convenit non secundum quod ipsum est, per aliquam causam convenit ei, sicut album homini.*

**Por que deve ser assim? S. Tomás prossegue: "O que não tem causa é primeiro e imediato e deve ser por si e segundo o que é".**

*Quod causam non habet, primum et immediatum est; urde necesse est ut sit per se et secundum quod ipsum.*

**Assim, ou o ser é por si e por essência aquilo que é, ou é por um outro. De onde se conclui, quanto ao nosso princípio, com esta fórmula:**

***"Todo ser, enquanto é, possui sua razão de ser em si ou em um outro".***

**A bem dizer, exprimindo-se dessa maneira, dois tipos de explicações bem diferentes são abrangidos. No plano da essência, dir-se-á que as propriedades têm sua razão de ser na essência do sujeito ao qual se reportam: assim, a igualdade a dois retos dos ângulos de um triângulo resulta da natureza desta figura; a aptidão do homem a receber um ensinamento se deve à sua natureza racional. No plano do ser concreto ou da existência, encontra-se a explicação causal pròpriamente dita: tal ser não existe por si, - o ser contingente - esta árvore, esta pedra, tem a razão de ser de sua existência em um outro que é sua causa e isto segundo as diversas linhas da causalidade. Desta constatação resulta que o princípio de razão de ser é um princípio analógico, isto é, sòmente deve ser aplicado proporcionalmente aos diferentes tipos de explicação. Ao se esquecer disto, corre-se o risco de cair no mais intemperante nacionalismo.**

---

# OS TRANSCENDENTAIS EM PARTICULAR. O BEM.

## *1. FORMAÇÃO DA TEORIA.*

**Como para o vero, S. Tomás se encontra diante de uma dupla tradição: a tradição platônica, continuada pelos agostinianos, segundo a qual o bem se apresenta globalmente como um princípio transcendente e separado, doutrina que culmina de modo natural na afirmação da anterioridade e, portanto, da preeminência do bem sôbre o ser; e a tradição mais realista do aristotelismo que, considerando o bem de maneira mais experimental, dêle faz uma perfeição implicada nas coisas. Aqui ainda é a uma obra de síntese, mais exatamente a uma assimilação pelo peripatetismo da tese oposta, que S. Tomás vai-nos fazer assistir.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

## *2. A NATUREZA DO BEM.*

**Retomando a doutrina expressa no texto célebre do início da Ética a Nicômaco, S. Tomás define fundamentalmente o bem por sua relação com o apetite: o bem é aquilo para o qual tendem tôdas as coisas: quod omnia appetunt. Assim como o vero se definia por uma relação da inteligência como o ser, o bem se define por uma relação do ser com o apetite, fórmulas que não fazem mais do que sintetizar os dados da experiência universal e comum. Mas enquanto o verdadeiro se encontrava principalmente na potência de conhecer, o bem se encontra inicialmente na coisa: o bem é a coisa mesma, na medida em que a coisa funda a propriedade da apetibilidade.**

**Que todo ser tenha razão de bem, ou que o bem seja um transcendental, S. Tomás o manifesta pelo seguinte raciocínio: o bem é o que tôdas as coisas desejam; ora, deseja-se uma coisa na medida em que ela é perfeita; ora, ela é perfeita na medida em que está em ato; ela está em ato na medida em que é ser: portanto, é manifesto que bem e ser são realmente idênticos, mas o bem implica a razão de apetibilidade, que o ser não exprime.**

***"Bonum est quod omnia appetunt: manifestum est autem quod unumquodque est appetibile secundum quod est perfectum... in tantum autem est perfectum unumquodque, in quantum :: st in actu: unde manifestum est quod in tantum est***

***aliquid bonum in quantum est ens, esse enim est actualitas omnis rei... Unde manifestum est quod bonum et ens sunt idem secundum rem: sed bonum dicit rationem appetibilis quod non dicit ens".***

**Ia Pa, q. 5, a.1**

**Ato, perfeição, bem: três têrmos de significação bastante vizinha, que se solicitam um ao outro e cuja conveniência profunda assegura a convertibilidade do ser e do bem.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

### *3. BEM E CAUSA FINAL.*

**Cf. Ia Pa, q. 5, a. 4. Uma outra aproximação se impõe, a das noções de bem e de causa final: é manifesto, com efeito, que o que cada coisa podc desejar a título de causa final não pode ser para ela senão um bem; e, inversamente, todo bem pode ter razão de causa final "Cum bonum sit quod omnia appetunt, hoc autem habet rationem f inis, manifestum est quod bonum rationem f inis importat". Há aqui evidências imediatas para qualquer um que tenha tomado consciência do sentido dêstes têrmos; a ordem do bem e a da finalidade coincidem perfeitamente.**

**Deve-se observar que a causalidade final implica uma causalidade eficiente e, no princípio desta, uma causalidade formal; entretanto, de modo próprio, o bem age apenas como causa final, ou suscitando o desejo dela. Todo êsse aspecto irradiante do bem, que se encontra expresso neste famoso adágio que o bem é difusivo de si mesmo, bonum est diffusivum sui, não deverá, portanto, ser compreendido como uma espécie de atividade eficiente ou de irradiação pròpriamente dita. A causa final, o bem, como tais, se comportam como motores imóveis, enquanto determinam sòmente o movimento de apetição.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

### *4. AS MODALIDADES DO BEM.*

**O bem, sendo convertível com o ser, é como êste uma noção analógica de múltiplas significações: há um bem correspondente a cada ser particular. Retomando uma fórmula de Santo Ambrósio, a tradição reteve sobretudo a grande divisão em bem honesto, útil ou deleitável. Se a compreendermos de maneira correta, esta divisão aparecerá como exaustiva. Consideremos, com efeito, um apetite em tendência para o bem. O que é desejado pode ser, seja um meio ordenado a um fim ulterior, seja o próprio fim. No primeiro caso, o bem desejado, a título de meio, é o bonum utile. No segundo caso, dois pontos de vista podem ainda ser considerados: ou o bem de que se trata é o próprio têrmo objetivo do movimento apetitivo e se tem o bonum honestum (deve-se notar a significação especial aqui do têrmo honestum; o bem honesto é o bem como simples têrmo do desejo, e nada mais); ou o bem considerado designa a posse subjetiva deste último, o quies in re desiderata, e se tem o bonum delectabile (não há evidentemente deleite no sentido próprio da palavra senão para os sêres dotados d. afetividade). É claro que o primeiro dêstes três bens é o bem honesto, ao qual os outros se reportam a título de meio de complemento.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

### *5. O MAL ENQUANTO OPOSTO AO BEM.*

**O problema do mal possui aspectos múltiplos e diversos. Também não se trata aqui senão de indicar qual posição de princípio adotou S. Tomás a partir de sua concepção do bem. A significação de um têrmo é de modo corrente tornada manifesta através da significação de seu oposto: assim as trevas são tornadas manifestas pela luz. Ora, sabemos que todo ser tem a idéia de bem. O mal, que é o oposto ao bem, não pode pois designar positivamente o ser: sòmente pode corresponder a uma certa ausência de ser:**

***"Non potest esse quod malum significet quoddam esse, seu quamdam formam, seu naturam. Relinquitur ergo, quod nomine mali significatur quemdam absentiam boni".***

**Ia Pa, p. 48, a. 2**

**Mas é importante precisar que não é tôda e qualquer negação de ser que tem a determinação do mal: sòmente tem êste direito a negação ou, mais exatamente, a privação de uma modalidade de ser que deveria se encontrar em um sujeito. Em conseqüência, não poderá haver mal absoluto; supondo-se, com efeito, um certo sujeito, todo mal repousa sôbre algo de positivo que não pode ser senão algo de bom. Enfim, o mal jamais pode ser desejado por si mesmo; um apeite sòmente pode se referir a um bem. Se, portanto, um apetite parece relacionado a algum mal, isto não é mais do que uma aparência; ele se refere em realidade a um bem que lhe é conexo. Só, em definitivo, o bem pode ser desejável: solum bonum habet rationem appetibilis,**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

## *6. APÊNDICE: O PRINCÍPIO DE FINALIDADE.*

**O estudo da causalidade na natureza já forneceu a ocasião de abordar a noção de finalidade. Mas é aqui que convém encarar esta noção em tôda sua universalidade. A causa final, acabamos de dizer, só pode corresponder a um bem, e, inversamente, todo bem é um fim. Do ponto de vista da atividade ou do ser em tendência, todo agente age portanto em vista de um fim, o que é a própria fórmula do princípio dito de finalidade:**

***Omne agens agit propter finem.***

**Diversas justificações, em planos diferentes, podem ser dadas dêste princípio. Mas a razão metafísica mais profunda da necessidade de um fim para tôda ação se encontra no fato de que um agente, que do ponto de vista de sua atividade está em potência, carece para agir, de ser determinado. Êle agirá sòmente se fôr determinado a alguma coisa de certo que tenha função de fim.**

***"Si enim agens non esset determinatum ad aliquem affectum, non magis ageret hoc quam illud. Ad hoc ergo quod determinatum effectum producat, necesse est quod determinetur***

***ad aliquid certum, quod habet rationem finis".***

**Ia IIae, q. 1, a. 2**

**No fundo, é ainda a doutrina fundamental da ordenação essencial da potência ao ato - ou da determinação daquela a partir dêste - que entra em jôgo.**

**Restaria mostrar, como o faz S. Tomás no artigo que acabamos de citar, que êsse princípio se aplica analògicamente. Um é o exercício da finalidade na natureza inaminada, que é essencialmente movida rumo a um fim, e outro nos sêres racionais que se movem a si mesmos na direção de um fim que conhecem. E é ainda outra coisa na medida em que se vê transposto na própria atividade divina.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

# OS TRANCENDENTAIS. CONCLUSÃO.

## *1. O SISTEMA DOS TRANSCENDENTAIS*

**Pode-se falar em filosofia tomista de um sistema de transcendentais? De fato, a elaboração à qual acabamos de proceder das grandes propriedades do ser não foi obtida de modo dedutivo. O recurso à experiência ou ao dado foi exigido em cada caso. Entretanto, uma vez que foram divididas, as propriedades transcendentais constituem um conjunto ordenado e verdadeiramente coerente no qual seqüências necessárias de termos podem ser discernidas. Estas seqüências, que já encontramos algumas vêzes, são as seguintes**

**ser - não-ser - princípio de não contradição**

**ser (como existente) - ser (como essência) - princípio de identidade**

**ser - divisão - uno - múltiplo**

**ser - uno - verdadeiro**

**ser - ato - perfeito - apetecível - bem**

**Se tentarmos representar como o espírito é conduzido a encadear esta série de noções, somos levados a dizer que é por uma atividade de distinção ou de oposição (oposição que vai da contradição absoluta a simples relação). Como Hegel e Hamelin o pressentiram, a contradição possui, portanto, um papel absolutamente fundamental na vida do espírito: ela é como que o princípio mesmo do seu desevolvimento. Mas a oposição na filosofia realista se funda sempre sôbre o dado, do qual não faz mais do que afirmar a diversidade antitética.**

**Quais são os aspectos mais notáveis dêsse sistema dos transcendentais? Primeiro que tudo, ele é realista, mais precisamente, ele se funda sôbre o primado da noção de ser. Na linha do pitagorismo ou do platonismo, houve a tendência de se colocar acima do ser o bem ou o uno e de se considerar estas**

**noções como princípios separados das coisas que dêles só participam de longe. Com S. Tomás, o dado primeiro é o ser, isto é o real; o uno e o bem não são mais do que suas propriedades. Por outro lado, se nessa doutrina há igualmente um Ser, dotado de unidade e bondade, do qual tôda criatura é participante, a consistência metafísica dessas coisas no mundo não é com isso senão melhor afirmada. No duplo sentido que acabamos de definir, estamos em pleno realismo. Estando, assim, êste realismo fortemente unificado. Graças à convertibilidade das noções transcendentais, a ordem do pensamento e a da ação, respectivamente comandadas pelo vero e pelo bem, se encontram no ser. E finalmente tudo se unifica no ser primeiro que é idênticamente unidade, verdade e bondade.**

**Êste realismo metafísico nos aparece, por outro lado, com o caráter de um intelectualismo. S. Tomás teve o cuidado de notificar que entre os transcendentais há uma ordem: há, de início o ser, depois o uno, em seguida o vero e, enfim, o bem.**

***"Unde istorum nominum transcendentium talis est ordo si secundum se consideratur: quod post ens est unum, deinde verum, deinde post verum bonum".***

**O vero, S. Tomás gosta de repetir, é anterior ao bem. O que é manifesto por duas razões (Ia Pa, q. 16, a. 4): 1. porque o vero está mais próximo do ser, sendo êle mesmo anterior ao bem; o vero, com efeito, está em relação ao ser considerado absolutamente ou imediatamente, ao passo que a "razão" do bem segue-se ao ser enquanto êste é perfeito; 2. porque o conhecimento precede naturalmente a apetição. Portanto, tanto do lado do ato como do lado do objeto, há prioridade da ordem da verdade sôbre a do bem. As grandes orientações do sistema de S. Tomás são, vê-se, determinadas desde os primeiros passos do pensamento metafísico.**

# AS CATEGORIAS

## *1. INTRODUÇÃO ÀS CATEGORIAS.*

**Até aqui, apenas consideramos o ser em si mesmo ou segundo as propriedades que lhe convêm universalmente. Com as categorias abordamos o estudo das suas modalidades particulares, a dos tipos de ser realmente distintos uns dos outros. Que haja uma multiplicidade de tais modalidades é um fato que se impôs de maneira manifesta a Aristóteles. Indutivamente ou por análise do dado, Aristóteles foi conduzido a reconhecer a existência de dez gêneros supremos do ser, cuja coleção tornou-se clássica na sua escola. Êstes gêneros se dividem seguindo a dicotomia maior da substância, ser que é em si, e do acidente, ser que sòmente pode existir em outro; o acidente se distingue em nove modos, a quantidade (quantitas), a qualidade (qualitas), a relação (relatio), a ação (actio), a paixão (passio), o lugar (ubi), a posição (situs), o tempo (quando), a posse (habitus).**

**Já sabemos que as categorias são modos analógicos do ser. Elas constituem, para Aristóteles, o caso típico da analogia de atribuição. Assim como a medicina, a urina etc. . . são ditas sãs em relação à saúde possuída pròpriamente pelo vivente, assim os diversos acidentes são ditos ser em relação à substância, o ser por excelência. Entretanto, como o ser é também análogo segundo uma analogia de proporcionalidade, os acidentes são igualmente ser. Contudo, o ser primeiro e fundamental é a substância e é por isto que nossa reflexão se concentrará principalmente sôbre essa categoria.**

**Observemos desde agora que as categorias na sua totalidade não podem convir senão aos sêres materiais, aquelas que se reportam à quantidade não têm evidentemente lugar no domínio das substâncias espirituais. Por outro lado, para S. Tomás, esta divisão do ser só se aplica ao ser criado. Deus permanece, portanto, acima dos gêneros supremos: donde decorre, em particular, que é ilegítimo defini-lo, como se faz por vêzes, definindo-o como uma substância; neste ponto o próprio pensamento de Aristóteles permanece assaz ambíguo.**

# A SUBSTÂNCIA

## *1. EXISTÊNCIA DA SUBSTÂNCIA.*

**A existência de sêres substanciais ou de substâncias é admitida por Aristóteles e por S. Tomás sem aparentes hesitações. Para êles, é um fato evidente, ou pelo menos uma constatação que impõe a mais elementar análise do dado. A filosofia moderna, pelo contrário, desde Locke, vê aí tôdas as espécies de dificuldades e, de modo corrente, termina pela sua negação. Como - dizem - podeis ter a pretensão de atingir um objeto que por definição se situa aquém daquilo que nos aparece? Nosso conhecimento termina nos fenômenos e não pode ir adiante; a afirmação da substância é, portanto, inteiramente arbitrária, se já não fôr contraditória. E, precisam alguns, se o senso comum é levado a supor a existência, sob as aparências, dêste sujeito inerte do qual a filosofia fêz a sua substância, não é apenas para satisfazer os postulados lógicos da atribuição? Uma vez que há um sujeito na proposição, não deve igualmente haver um na realidade: a substância não é mais do que uma reificação indevida do sujeito lógico da proposição. Estas críticas obrigam o moderno discípulo de S. Tomás a considerar de mais perto os fundamentos sôbre os quais repousa sua doutrina da substância.**

**A análise mais simples e mais óbvia que possa nos colocar na via da descoberta da substância é a da mudança. O dado do conhecimento se nos apresenta sob a forma de uma multiplicidade de aspectos variados. Dêstes, alguns são mutáveis, enquanto outros parecem permanecer estáveis. Consideremos o exemplo mais banal. Eis aqui a água que se esquenta. Sua temperatura se eleva, mas estamos persuadidos que a água permanece sempre água. Não posso mesmo conceber que ela se tornou mais quente, que adquiriu uma nova qualidade na ordem calorimétrica, se ela não permaneceu a mesma água. Se não subsistisse absolutamente nada da água primitiva ao têrmo da transformação, não se poderia dizer que esta água esquentou. Como Aristóteles o fêz ver bem na sua pesquisa sôbre os princípios do ser da natureza, a noção de mudança supõe necessàriamente a de sujeito ou de substrato. Talvez êsse sujeito seja êle mesmo mutável, o que me conduzirá a reconhecer-lhe um sujeito mais primitivo, e assim sucessivamente. Mas como não**

**posso recuar indefinidamente no reconhecimento dos sujeitos sucessivos, será preciso que, finalmente, admita a existência de um primeiro sujeito que será essencialmente sujeito. Levada ao seu têrmo, esta análise nos conduziria com Aristóteles até o reconhecimento da matéria primeira que é, de algum modo, anterior à substância. Mas se nos detivermos no plano das modificações acidentais, isto é, daquelas que supõem a permanência de um substrato de natureza já determinada, atingiremos com certeza a substância na sua função de sujeito da mudança. Tôda mudança que não afeta a natureza mais profunda das coisas supõe a permanência desta natureza, isto é, a substância.**

**Esta demonstração da substância a partir da análise da mudança é incontestàvelmente válida; contudo, ela não faz atingir diretamente a substância no que ela tem de mais essencial; e, por outro lado não é por êste desvio que Aristóteles aborda esta primeira categoria do ser. Com efeito, eis o que lemos no início do Livro 7: "O ser se toma em várias acepções. Significa, com efeito, de um lado, a essência e o indivíduo determinado; de outro lado, que uma coisa possui tal qualidade ou tal quantidade ou cada um dos predicamentos dessa espécie. Mas dentre êstes sentidos tão numerosos do ser, vê-se claramente que o ser, no sentido primeiro, é a essência que indica precisamente a substância... As outras coisas sòmente são chamadas ser porque são ou quantidades do ser pròpriamente dito, ou qualidades, ou afecções dêsse ser, ou qualquer outra determinação dêsse gênero... É, portanto, evidente que é por esta categoria (a substância) que cada uma das outras categorias existem. De modo que o ser, no sentido fundamental, não tal modo de ser, mas o ser absolutamente falando deve ser a substância". Para Aristóteles, se ela se manifesta com os caracteres de um substrato, a substância tem, portanto, também o valor de ser primeiro, de princípio de existência, sob um certo ponto de vista, para as outras modalidades. É que o fundamento profundo desta análise que conduz à substância não é outro senão a natureza analógica do ser. Há múltiplas modalidades do ser, é um fato, e esta multiplicidade sòmente é inteligível se possui uma certa unidade, e ela não pode ter unidade senão em relação a um primeiro têrmo que será o ser essencial e fundamental (pelo menos em uma certa ordem). A substância aparece aqui como o princípio de unidade e de inteligibilidade do dado que é múltiplo.**

**Vê-se, pois, o que convém responder aos que pretendem que a substância seja uma entidade quimérica ou pelo menos que escapa**

**ao nosso poder, porque nossa percepção se deteria nos fenômenos e, portanto, nos acidentes. De início, é preciso afirmar que o que é imediatamente dado não é, nem o fenômeno no sentido subjetivista da palavra, nem a substância como tal, mas o ser concreto implicando indistintamente substância e acidentes. A análise nos permite, em seguida, discenir neste conjunto global as modalidades mutáveis e diversas, de que se tratou precedentemente, e remontar, para torná-las inteligíveis, -à substância, ao mesmo tempo substrato e ser primeiro, à qual todo 0 organismo dos acidentes se reporta. Se, portanto, não é, a bem dizer, o objeto de uma intuição, a substância é atingida em virtude de uma inferência imediata e necessária.**

**De onde esta conseqüência extremamente importante: estamos na impossibilidade de distinguir de modo imediato e evidente as substâncias particulares. Rigorosamente, as análises feitas até aqui não nos impeliriam senão a reconhecer a existência necessária de uma só substância criada. Todavia a hipótese de uma pluralidade de substâncias é infinitamente mais conforme ao dado. Parece pràticamente impossível recusar a individualidade substancial dos sêres vivos e, ainda que isto seja menos claro, dos elementos últimos do mundo inorgânico. Aos que pretendem que a doutrina da substância não é mais do que uma transposição ontológica arbitrária de um esquema lógico de pensamento, é preciso responder fazendo valer, por uma análise do juízo, que as modalidades da afirmação correspondem com efeito a verdadeiras determinações do ser objetivo que as condicionam. As categorias, e portanto a substância, têm uma envergadura realista ao mesmo tempo que uma significação lógica.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

## *2. NATUREZA E PROPRIEDADES DA SUBSTÂNCIA*

**Cf. notadamente: Aristóteles, Categorias, c. 5.**

**No sentido etimológico da palavra, o têrmo substância significa o que está por debaixo das aparências ou dos acidentes (sub-stare), e que, por êste fato, é o sujeito dos acidentes. Esta propriedade de ser o suporte dos acidentes pertence com efeito à substância, mas não exprime a sua natureza mais profunda. Aristóteles dela se aproxima bastante quando no início do cap. 5 das Categorias declara: "A substância no sentido mais fundamental, primeiro e principal do têrmo, é o que não está, nem afirmado do sujeito, nem em um sujeito." Esta segunda definição corresponde bem à essência da substância, mas ainda não a caracteriza senão negativamente, como um non esse in subjecto. Ora a substância deve evidentemente ser uma perfeição positiva que será melhor significada pois pela expressão esse in se.**

**Assim, pois, segundo nosso modo de conceber, a substância aparece sucessivamente coma o ser suporte dos acidentes, o ser que não está em um outro, o ser que é em si. Mas um gênero particular do ser sòmente pode se distinguir pelo seu aspecto qüiditativo, enquanto é uma natureza; se portanto se quer chegar a uma fórmula perfeitamente exata, não se definirá a substância como o que (de fato) existe em si, mas "o que é apto a existir em si e não em um outro como em um sujeito de inerência"**

***quod aptum est esse in se et non in alio tanquam in sujecto inhaesionis.***

**Diz-se ainda que a substância é "o ser por si" ( per se ens) e que tem por constitutivo formal a "perseidade". Esta fórmula é admissível, mas, com a condição de se fazer observar o valor não causal da determinação "por si". Em têrmos rigorosos, sòmente Deus é .o ens**

**per ser. A substância é "por si" sòmente no sentido de que possui em si tudo o que é preciso para receber a existência. Lògicamente, reconhecer, em tôda a sua fôrça, a "perseidade" na substância conduz, nas pegadas de Espinoza, ao monismo panteísta.**

**Nos livros 7 e 8 da Metafísica, procurando precisar a natureza da substância sensível, Aristóteles se pergunta se essa substância não deve ser levada a uma destas quatro coisas: o universal, o substrato, a forma ou o composto dos dois últimos. Eliminando absolutamente a solução platônica, segundo a qual a substância seria uma idéia separada, chega à conclusão, sem afastar inteiramente a hipótese da substância - substrato, que a substância é sobretudo forma, isto é, a causa "em razão da qual a matéria é algo de definido". Assim, a substância, mesmo sendo substrato, é também, e sobretudo, princípio formal, isto é, essência determinada, o que nos afasta da concepção puramente receptiva de sujeito material dos acidentes.**

**Na seqüência do cap. 5 das Categorias, Aristóteles enumera uma série de seis propriedades da substância que a tradição escolástica fêz sua. A primeira, não ser em um sujeito, non esse in subjecto, em realidade apenas reproduz a fórmula negativa da definição da substância. A segunda, ser atribuído em um sentido sinônimo, univoce praedicare, sòmente pode convir, evidentemente, à substância segunda. A terceira, significar "êste algo", significare hoc aliquid, se refere, pelo contrário, non habere contrarium, vale igualmente para os dois gêneros de substância. O mesmo ocorre com a quinta, não ser suscetível de mais e de menos, non suscipere majus et m, inus, que significa, não que uma substância possa ser mais ou menos substância do que outra, mas que a mesma substância não poderá jamais ser dita mais ou menos do que é em si mesma. Enfim, com a sexta, ser apto a receber os contrários, esse susceptivus contrariorum, atingimos o que é o caráter distintivo, o proprium, da substância. Nenhum outro modo de ser poderá, permanecendo idêntico a si mesmo, receber sucessivamente os contrários: a mesma côr não pode ser branca e negra, ao passo que o mesmo corpo de branco pode tornar-se negro. Tais são para Aristóteles as propriedades da substância.**

### *3. DIVISÕES DA SUBSTÂNCIA.*

**Substâncias primeiras, substâncias segundas. A mais clássica das divisões aristotélicas da substância é a que se encontra nas Categorias (c.5) em substâncias primeiras e substâncias segundas. A substância primeira não é outra coisa senão o sujeito individual concreto, "Pedro", "Callias"; ela não está em um sujeito e não pode ser atribuída a um sujeito. A substância segunda designa o universal que exprime a essência de um sujeito, "homem", "cavalo"; ela não está, pròpriamente falando, em um sujeito, mas pode, por outro lado, ser atribuída a um sujeito: assim pode-se dizer que "Pedro é homem". É fácil ver que esta distinção, feita do ponto de vista das possibilidades da atribuição, possui um interêsse principalmente lógico. Para o metafísico, a substância é diretamente o sujeito concreto, isto é, a substância primeira.**

**Substância simples e substâncias compostas. A divisão essencial do predicamento substância é a que corresponde à primeira dicotomia da árvore de Porfírio em substâncias simples (imateriais) e substâncias compostas (materiais).**

**As substâncias materiais são caracterizadas pela sua composição interna em matéria e forma; e êstes dois elementos são dois princípios complementares que, com exceção do caso da alma humana, não podem subsistir isoladamente. Foi, recorda-se, principalmente o fenômeno físico da geração e da corrupção das substâncias materiais que conduziu ao reconhecimento dêstes dois princípios distintos. A substância material é dividida, de um ponto de vista lógico, pelas diferenças vivente, não vivente etc... De um outro ponto de vista, os antigos admitiam uma outra distinção das substâncias corporais que a física moderna abandonou: a de corpos corruptíveis e a de corpos incorruptíveis. Uns e outros eram compostos de matéria e forma mas, ao passo que as substâncias sublunares se encontravam submetidas ao conjunto das transformações, compreendidas, geração e corrupção substanciais, as substâncias celestes eram incorruptíveis na sua natureza e sujeitas sòmente às mudanças de lugar.**

**As substâncias imateriais não são compostas de matéria e forma. Por analogia sòmente dir-se-á que elas são formas separadas. O estudo metafísico e noético destas substâncias apenas foi bem**

**conduzido na filosofia cristã, à qual a doutrina revelada dos anjos assegurava um sólido ponto de apoio. Para S. Tomás, pelo fato de que elas não possuem matéria, estas substâncias não podem ser multiplicadas numèricamente; cada anjo é único em sua espécie, e o conjunto das espécies angélicas constitui, segundo a diversidade das essências, uma hierarquia formal.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

### *4. PROBLEMAS RELATIVOS À SUBSTÂNCIA.*

**Unidade do composto substância-acidentes. Substância e acidentes são realmente distintos. O argumento mais manifesto a favor dessa distinção é que os acidentes, pelo menos alguns dentre êles, podem mudar e mesmo totalmente se corromper sem que a substância seja modificada. Pode-se igualmente fazer valer que a natureza de certos acidentes se opõe à da substância, o que acarreta a real distinção das duas modalidades de ser (a quantidade, por exemplo, implica por si a divisibilidade, ao passo que a substância diz, de início, unidade). Mas, objetar-se-á, pela afirmação da realidade da distinção substância-acidentes, não se chegará a comprometer a unidade do ser concreto e a tornar pouco inteligíveis suas mutações, as quais não parecerão mais ser, nesta hipótese, senão transformações de superfície artificialmente superpostas à inércia dos substratos imóveis? É preciso responder a estas objeções que poderíamos encontrar no fundo de muitas das dificuldades dos modernos, que a real distinção dos acidentes não impede que êstes constituam com a substância um único ser concreto. Êles não têm, em verdade, existência independente: êles "inerem", "in-existem", se se pode assim falar, no sujeito. O que existe, é o ser concreto, na sua realidade substancial, completada por suas modalidades acidentais. Do mesmo modo, o que muda, o que age é o mesmo ser concreto, actiones sunt suppositorum: é o homem que pensa, é o fogo que queima. Nada de mais inexato, portanto, do que se representar a substância como uma espécie de suporte inerte sob um revestimento superficial e mutável de acidentes. Ainda que realmente múltiplo em seus princípios, o ser concreto é uno e age por tudo o que é.**

**Individuação da substância material. Sendo a substância o ser concreto, esta não poderá existir senão no estado de indivíduo. Então, uma vez que, de fato, êsses indivíduos são múltiplos, se põe a questão de saber em que êsses indivíduos se distinguem uns dos outros. No caso das substâncias espirituais que são formas puras, é pela sua forma ou pela sua essência mesma, e em conseqüência não pode haver várias substâncias dêste tipo possuindo uma mesma natureza: todos os anjos, dir-se-á, são de espécies diferentes. Acontecerá o mesmo no caso das substâncias materiais? Aqui se encontram manifestamente multiplicidades de indivíduos de mesma espécie, isto é, que são formalmente os mesmos. Um outro princípio**

**de diferenciação, ou se se quiser, de individuação é aqui exigido. Conforme Aristóteles, S. Tomás julga que êste princípio de individuação só pode ser, radicalmente, a matéria. O ser que é individuado na sua substância só pode sê-lo por um princípio substancial que, não sendo neste caso a forma, é neeessàriamente a matéria. Todavia a matéria só preenche esta função se fôr determinada por um acidente, a quantidade, materia signata quantitate. S. Tomás (De Trinitate, q. 4, a. 2) dá a razão disso. A forma, com efeito, só pode ser individuada se fôr recebida em tal matéria distinta e determinada. Ora, a matéria sòmente é divisível, e portanto distinguível, pela quantidade. Não haverá, pois, para ser distinta senão uma matéria já compreendida sob certas dimensões ou quantificada. S.**

**Tomás precisa, em seguida, que essa quantificação não implica necessàriamente um têrmo preciso ou dimensões determinadas, mas sòmente dimensões cujo têrmo não é fixado, e pode assim concluir que: "ex his dimensionibus interminatis efficitur haec materia signata, et sic individuat formam, et sic ex materia causatur diversitas secundum numerum in eadem specie".**

**O problema da subsistência. O aprofundamento dos mistérios revelados, notadamente o da incarnação, conduziu à posição de um nôvo problema, o da subsistência, problema que não é desprovido de interêsse para a filosofia.**

**Notemos que nestas pesquisas designa-se pelo têrmo de suppositum o indivíduo substancial subsistente; no caso do ser dotado de razão é também chamado pessoa, persona. Eis do que se trata então: em um indivíduo concreto não há lugar para se estabelecer uma distinção real entre a pessoa ou o suppositum de um lado, e a natureza ou a essência individual de outro lado? E, no caso de uma distinção real, por qual razão formal a substância existente possui esta independência esta incomunicabilidade, que a separa de tôda outra substância?**

**Os comentadores de S. Tomás, desde Caietano, se decidem o mais comumente pela distinção real e, para determinar ou terminar a substância na ordem da autonomia concreta, requerem uma formalidade particular, a subsistência, que, a título de modo substancial, vem dar à natureza considerada o pertencer pròpriamente a tal indivíduo, o ser incomunicável. A razão que se invoca em favor da instituição desta entidade de acréscimo é que a**

**essência, se ela possui por si o que é preciso para determinar e, portanto, para limitar a existência do ponto de vista da natureza específica, permanece, no entanto, impotente para dar conta da subsistência independente. Em definitivo, na ordem do criado, o sujeito concreto aparece como uma natureza individual que culmina em um modo substancial distinto, a subsistência, e que vem atuar, do ponto de vista do ser, a existência que lhe é própria.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

# OS ACIDENTES

## *1. A NOÇÃO DE ACIDENTE.*

**A substância designava o ser que subsiste, por si; o acidente se define como princípio real de ser ao qual convém existir em um outro como em um sujeito de inerência:**

***Res cui competit inesse in alio tanquam in subjecto inhaesionis.***

**Duas coisas devem ser sublinhadas nesta definição: o acidente a bem dizer não existe por si mesmo, apenas existe no sujeito, ou melhor, é o sujeito que existe por êle. O sujeito que é necessàriamente exigido para receber o acidente só pode ser um ser já constituído ou em ato de ser, e que esteja, entretanto, em potência em relação à perfeição que a forma acidental deve lhe trazer. Enfim, não será inútil relembrar que o acidente predicamental deve ser cuidadosamente distinto do acidente predicável, o qual corresponde apenas a um modo lógico de atribuição.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

## *2. O SISTEMA DOS ACIDENTES.*

**A coleção dos nove acidentes parece ter sido constituída de maneira empírica por Aristóteles. Pode-se entretanto, como o fêz S. Tomás (Cf. Fís. III, l. 5; Metaf. V, l. 9), organizá-la em um sistema; os acidentes se agrupam então em três classes, segundo determinem o sujeito de modo intrínseco, de modo extrínseco ou de modo misto:**

***"Um predicado pode se reportar de três maneiras a um sujeito. De uma primeira maneira, na medida em que é o que é o sujeito; por exemplo, quando digo que Sócrates é animal. Pois Sócrates é o que é o animal. E êste predicado é dito significar a substância primeira que é a substância particular a que tudo é atribuído.***

***De uma segunda maneira, de tal sorte que***

***o predicado corresponde ao que inere ao sujeito: seja que êste predicado inira por si e de modo absoluto, ou fazendo seqüência à matéria e tem-se a quantidade - ou fazendo seqüência à forma e tem-se a qualidade - seja que inira de modo não absoluto, mas em relação a um outro e tem-se a relação.***

***De uma terceira maneira, de tal sorte que o predicado seja tomado do que é exterior ao sujeito: e isto de dois modos diferentes. De um modo, de sorte que esteja absolutamente***

***fora do sujeito, e então não é medida do sujeito, é atribuído segundo o modo da posse; quando se diz por exemplo: Sócrates está calçado ou vestido; se, pelo contrário, é medida do sujeito, a medida extrínseca sendo o tempo ou o lugar,, o predicado ou se reporta ao tempo e se tem o tempo ou ao lugar e se tem o lugar quando não se considera a ordem das partes no lugar, a posição quando se considera esta ordem.***

***De um outro modo, de tal sorte que o***

***fundamento do predicamento considerado se encontre sob uma certa relação no sujeito ao qual é atribuído. Se é a título de princípio, tem-se a ação; se é a título de têrmo, tem-se uma atribuição segundo o modo da paixão, a paixão tendo o seu têrmo no sujeito receptivo."***

**Metaf., V, l. 9, 891-892**

**Se apreciarmos êstes dados, seremos levados a reconhecer que dois das predicamentos enumerados, mesmo correspondendo a modos de ser e de atribuição realmente originais, não apresentam entretanto um grande interêsse como os outros. O habitas (a posse), com efeito, designa um acidente tão exterior ao ser que constitui em si mesmo uma outra substância (por exemplo, o vestimento); por outro lado, apenas se refere a um tipo particular de sujeito, o homem. O situs, (a situação), se distingue bem do lugar, o qual não diz nada da situação relativa das partes, mas é claro que é um predicamento derivado e, a êste título, menos significativo que os**

**outros. Aristóteles mesmo nem sempre reteve êstes dois predicamentos em sua nomenclatura.**

**De resto, êste sistema de modalidades do ser é apenas válido para a substância material. Só esta evidentemente é quantificada, só esta pode ter (uma de suas espécies pelo menos) posses exteriores, só esta igualmente está submetida ao quadro das condições espaço-temporais e das condições da ação transitiva. O estudo da quantidade, da posse, do lugar, do tempo, da situação, da ação, da paixão, pertence, pois, pròpriamente à filosofia da natureza. Aqui, cumpre-nos apenas remetê-lo para lá. Restam duas categorias, a qualidade e a relação, que, se encontrando no ser imaterial, dizem respeito mais especialmente à metafísica.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

### *3. A QUALIDADE.*

**A doutrina da qualidade foi exposta por Aristóteles principalmente nas Categorias (c.8) e secundàriamente na Metafísica (L.5, c.14). A mais simples observação dêsses textos manifesta que o filósofo procedeu, segundo seu costume, por uma análise empírica, colecionando e classificando as principais modalidades de ser que pareciam suscetíveis de se alinhar nessa categoria. A forma sistemática tomada pela exposição clássica dessa questão é obra de seus comentadores, notadamente S. Tomás.**

**Natureza da qualidade. Os gêneros supremos, a bem dizer, não se definem; são noções primitivas das quais se trata sòmente de ter uma visão distinta. Aristóteles leva a isto no caso que nos interessa, convidando a considerar o efeito da categoria; a qualidade é o que, concretamente, "qualifica" a coisa:**

***qualitas est secundam quam res quales dicuntur.***

**O fato de "qualificar" um sujeito pertence em uma coisa à sua forma, que lhe confere ser tal coisa especificamente distinta de outras coisas. Mas esta determinação primeira não é suficiente para assegurar a perfeição de um ser, esta requerendo qualificações adventícias que pertencem à ordem dos acidentes: é por esta razão que se ditinguem qualidades provenientes de um predicamento especial.**

**Como êste se distingue dos outros predicamentos acidentais? Em um sentido bastante geral pode-se dizer que todos os acidentes determinam o sujeito, mas todos não o "qualificam", não o tornam intrínseca e formalmente "tal". Assim, tornar divisível, estender as partes (o que diz respeito à quantidade) não é manifestamente "qualificar"; quantidade e qualidade são, portanto, realmente distintas. Quanto aos outros predicamentos, se, de alguma maneira, podem ser ditos qualificar o sujeito, apenas o fazem do exterior, ou**

**em referência a qualquer coisa de outro sujeito. Só a qualidade no sentido estrito, a côr, por exemplo, ou as disposições virtuosas, "qualificam" absoluta e intrinsecamente o sujeito substancial. Está-se, pois, perfeitamente autorizado a considerar a qualidade como uma categoria a parte.**

**- As espécies de qualidade.**

**Aristóteles, no livro das Categorias, (c. 8), distingue quatro espécies de qualidade, que S. Tomás organiza em três grupos (Ia IIae, q. 49, a. 2).**

**Em relação à natureza mesma do sujeito substancial, a qualidade toma os nomes de disposição e de habitus (1a espécie de qualidade); êstes modos de qualidade se diversificam por sua vez em bons ou maus segundo são, ou não são, ordenados à perfeição da natureza considerada. A disposição se distingue do "habitus" pela menor estabilidade que implica. Exemplo de habitus: as artes, as ciências, as habilidades manuais, as virtudes.**

**Segundo a ordem à atividade ou à passividade, encontramos a segunda e a terceira espécies de qualidade: a potência e a impotência (2a espécie de qualidade) que afetam o sujeito enquanto êste é suscetível ou não suscetível de ter uma atividade; por exemplo, a inteligência, a imaginação; a vontade; as qualidades passíveis (passibiles qualitates) (3a espécie de qualidade): isto é, as qualidades que afetam imediatamente os sentidos e que se encontram no princípio e no têrmo das alterações físicas; no peripatetismo eram aí alinhadas, o quente, o frio, o sêco, o úmido, etc.**

**Enfim, em relação à quantidade concreta deve-se ainda distinguir a forma e a figura (4a espécie de qualidade), que terminam e dispõem a quantidade, a qual requer necessàriamente ser limitada. Exemplo: uma figura esférica, a forma de um vaso.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

## *4. A RELAÇÃO*

**Com tôda evidência, as coisas criadas, na sua multidão, entretêm entre si todo um mundo de relações, igualdade, similitude, causalidade etc., que as referem umas às outras de modo bem diverso. Não nos ocuparemos do que se chama de relações transcendentais (ou secundum dici). Entende-se com isto a ordem segundo a qual uma coisa, na sua própria natureza, se refere a uma outra: por exemplo, a da vontade ao bem, da inteligência ao ser, de um modo geral da potência ao ato. A relação transcendental não designa uma realidade distinta da essência mesma da coisa considerada, mas exprime esta essência enquanto referida; tal relação faz parte pois, da definição da essência. A relação predicamental (ou secundum esse), que será a única a ser tratada neste estudo, corresponde a uma realidade distinta do sujeito ao qual se reporta, que não é portanto incluída na sua definição e possui, por este fato, sua natureza própria (Cf. para êste estudo: Aristóteles, Categorias, c. 5; Metaf., L. 5, c. 15).**

**- Natureza da relação predicamental.**

**Define-se a relação predicamental como um acidente cuja realidade tôda consiste em se referir a um outro:**

***Accidens cujus totum esse est ad aliud se habere.***

**A análise mais elementar manifesta que três elementos estão implicados em tôda relação predicamental, a saber: um sujeito, o que possui a relação; um têrmo, aquilo para o qual tende a relação; um fundamento, o ponto de vista segundo o qual o sujeito é referido ao têrmo. Exemplo: tal homem (sujeito) é semelhante a tal outro homem (têrmo) por sua coloração branca (fundamento). O sujeito e o têrmo podem ser coletivamente designados como constituindo os dois têrmos da relação.**

**A natureza da relação predicamental levanta várias dificuldades. Uma tal relação, acabamos de dizer, é um modo de ser cuja realidade tôda consiste em uma pura referência a um outro. Se é assim, como uma tal categoria pode ainda ter, em face do seu sujeito, um valor de acidente, uma vez que, por essência, é referência a um outro? É preciso responder que, mesmo tendo por natureza o ser ad aliud (o que é sua razão própria), a relação pertence também a um sujeito e é portanto um acidente: assim, a paternidade possui qualquer coisa de efetivo para um homem. Mais profundamente, é verdadeiramente necessário distinguir realmente a relação de seu fundamento? A paternidade é outra coisa que a ação de procriar? Para que serve superpor assim ao mundo das naturezas, que se referem já por si umas às outras, um universo de entidades puramente relacionais? Isto, porém, é necessário, pois o fato de se reportar a um outro constitui, com efeito, um modo de ser e, portanto, uma categoria original. Não se vê, por outro lado, o que é o signo de sua autonomia ontológica, que uma relação pode aparecer, ou desaparecer, sem que seu termo com isto seja modificado?**

**- Divisões das relações predicamentais.**

**A primeira distinção a ser feita é entre a relação de razão, cujo ser a relação de um sujeito e seu predicado, por exemplo - é sòmente de razão, e a relação predicamental. Só esta última designa um modo de ser real, independente de tôda operação do espírito: por exemplo, a igualdade de dois triângulos. Para que uma relação seja real, é necessário que o sujeito e o têrmo sejam dois sêres reais, distintos um do outro, capazes de serem ordenados um ao outro, e enfim que o fundamento da relação seja real.**

**Essencialmente, as relações predicamentais se distinguem segundo o seu fundamento. Se êste significa uma dependência efetiva no ser, temos uma relação de causalidade; se significa apenas uma relação sem dependência real, tratamos então com tôda a variedade das relações de simples conveniência(ou desconveniência): identidade e diversidade, fundadas na substância; igualdade e desigualdade, fundadas na quantidade; similitude e dissimilitude, fundadas na qualidade.**

**Acidentalmente, as relações se distinguem em mútuas, isto é, em**

**relações reais implicando uma relação inversa, paternidade e filiação por exemplo, e não mútuas, isto é, em relações reais às quais não corresponde senão uma simples relação da razão, a ciência, por exemplo, que como "habitus", se refere realmente ao seu objeto, ao passo que êste não possui senão uma relação de razão no que diz respeito ao sujeito cognoscente.**

---

# O ATO E A POTÊNCIA

## *1. ORIGEM DAS NOÇÕES DE ATO E POTÊNCIA.*

**Cf. S. Tomás, Metaf., sobretudo I, l. 5, 7, 8, 9.**

**A teoria da distinção do ser em ato e em potência foi descoberta por Aristóteles que, se não lhe deu todos os desenvolvimentos de que tal teoria era suscetível, estabeleceu-a sòlidamente sôbre suas bases. S. Tomás não terá senão que prosseguir na mesma linha o esfôrço começado para dar-lhe o seu acabamento.**

**E na Física, para explicar a mudança, que o Estagirita parece ter de início utilizado estas noções. Já no 1. livro, a união matéria-forma exprime, em um caso particular, a distinção ato-potência. Esta distinção é formalmente posta em ação na explicação do movimento, que se vê assim definido: o ato do que é em potência enquanto tal. Enfim, após outras utilzações destas noções, o tratado acaba pela evocação dêste primeiro motor, ato puro, em que se resolve finalmente o movimento de todo o universo. Na Metafísica, vemos reaparecer o ato e a potência, ao lado das categorias, ao nível das divisões primeiras do ser. Todo um livro, o é-lhes especialmente consagrado, livro onde se manifesta a preocupação de extrair estas noções do problema particular do movimento, para elevá-las até ao nível do ato imóvel, forma pura. Assim se encontra colocado como rima pedra de toque para a teologia do livro 12, devendo esta reconhecer como caráter próprio à substância primeira a atualidade sem mistura. Se, por outro lado, observarmos que Aristóteles faz um uso contínuo das noções de ato e potência em psicologia, que as adapta à lógica e mesmo às matemáticas, não nos surpreenderemos que alguns tenham desejado fazer destas noções algo como que a pedra angular de todo seu sistema.**

**Retomemos a teoria em sua origem e tentemos, por nossa conta, extrair nossas duas noções de ato e de potência da análise da mudança. A solução aristotélica dêste problema é tradicionalmente apresentada como uma posição intermediária entre as doutrinas extremas do eleatismo e o heracleteísmo. Parmênides, não admitindo nenhum meio têrmo entre o ser e o não-ser, terminava por**

**negar a realidade do devir: o ser, com efeito, não pode vir do ser que já é, pois isto não teria sentido; como também não pode proceder do não-ser que não é nada; não há, portanto, devir, há apenas o ser que é. Heráclito, pelo contrário, reconhecia a realidade da mudança que, para êle, era um dado primitivo, mas sob o fluxo das aparências parecia não reter nenhuma realidade estável. Não haveria, portanto, ser. Mas já não é a própria existência do devir que se vê assim comprometida, pois o que pode ser um devir que não se encaminha rumo ao ser?**

**Como, pois, conservar ao mesmo tempo o ser e o devir? Reconhecendo que entre o ser no estado acabado, o ser em ato e o puro não-ser, há uma espécie de intermediário, o ser em potência, que já pertence ao real sem estar ainda perfeitamente realizado. Explicar-se-á assim a mudança dizendo-se que é a passagem do ser em potência ao ser em ato. Tomemos um exemplo. Um escultor projeta uma estátua. Escolhe um bloco de mármore que talha até ao acabamento da estátua. O que se passou, metafìsicamente falando? Quando a estátua está terminada, diz-se que ela está em ato. Existia ela antes? Evidentemente não existia em ato. Mas não possuía ela nenhuma realidade? Se o afirmamos, o processo da fabricação da estátua torna-se ininteligível, pois esta parece saltar do puro nada. De fato, o escultor apenas pode iniciar a tarefa porque dispunha de uma matéria conveniente, o mármore no caso, de onde, de algum modo, extraiu a estátua. Esta aí não estava ainda em ato, mas podia daí ser extraída, estava em potência. A fabricação foi uma passagem da estátua em potência à estátua em ato. Conclusões análogas surgiram da análise de processos naturais, o da germinação, por exemplo. Tal planta que atingiu seu pleno desenvolvimento não existia evidentemente em ato no grão do qual surgiu: entretanto, aí já estava, mas sòmente em potência. Generalizando êstes resultados, e aplicando-os a todos os casos, poder-se-á dizer que a mudança é a passagem do ser em potência ao ser em ato. A realidade do devir, como a do ser, encontram-se pois salvaguardadas. Tal pode ser, bem esquemàticamente figurada, a origem da distinção ato-potência. Precisemos agora cada um dêstes têrmos.**

---

## 2. A POTÊNCIA.

A potência é uma dessas noções analógicas primitivas que a bem dizer não podem ser definidas, mas que podemos sòmente nos esforçar por apreender através de exemplos, como por indução, e nos aplicando em distingui-las daquilo que elas não são.

Ressaltemos de início nossa noção distinguindo-a da noção vizinha de possibilidade. Como o ser em potência, o possível refere-se à existência: pode existir. Mas, de fato, não tem nenhuma realidade nas coisas; tem sòmente uma realidade objetiva, ou de objeto pensado, no espírito daquele que o concebe, e finalmente e fundamentalmente na inteligência divina (donde esta denominação de potentia objectiva que se atribui ao possível para significar que apenas existe como objeto de pensamento, ao passo que a potência, no sentido próprio, é a potentia subjectiva, isto é a que tem seu sujeito em um ser que lhe comunica sua realidade). O possível é, portanto, sòmente o que, não implicando contradição, está em estado de ser atuado pela potência divina. O ser em potência, pelo contrário, pertence à realidade da qual determina as ordenações efetivas às atuações ulteriores. Deve-se observar, entretanto, que mesmo pertencendo à realidade através de seu sujeito, o ser em potência, em sua linha própria, não está absolutamente em ato; em particular, êle não deve ser imaginado como envolvendo de modo oculto o ato que lhe corresponde: o potencial não é o implícito.

Como, então, conceber positivamente a potência? Já o dissemos: apreendendo-a de maneira analógica em casos particulares. A estátua está em potência no mármore que não foi talhado, a inteligência está em potência na medida em que não pensa efetivamente etc... Nestes casos e em todos os que se puderem imaginar, vê-se que o que há de comum ao estado de potência é de ser uma ordenação ao ato: potentia dicitur ad actum. Por esta fórmula exprimimos o que há de mais profundo na noção de potência. Precisando o que representa esta relação com o ato, podemos dizer que se trata de uma relação de um estado de imperfeição com um estado de perfeição. A estátua terminada é perfeita; no bloco de mármore existia apenas em estado imperfeito. Quem diz potência diz necessàriamente imperfeição. Ordenação ao ato, imperfeição, tais são os dois caracteres comuns de tôda potência.

**- Divisões da potência.**

**Aristóteles, no livro 9, procede segundo seu costume a uma ordenação analógica da noção de potência em tôrno de uma de suas acepções que considera como fundamental (pelo fato de que o agente é a causa da paixão e, portanto, anterior a ela) a de potência ativa, isto é de potência de mudança de um outro enquanto tal. Reporta-lhe de início a potência passiva, potência que tem uma coisa de ser transformada por uma outra enquanto outra, depois distingue as potências racionais e as potências irracionais. Primitivamente, Aristóteles havia afastado da significação do têrmo potências que seriam equívocas em relação às precedentes, aquelas, por exemplo, que encontramos em geometria. Se temos em conta êstes dados, e se aí acrescentamos as precisões mais importantes às quais a escolástica pôde aportar, obteremos o quadro seguinte:**

**A potência pròpriamente dita, potentia subjectiva, deve ser, desde o início, distinguida do possível, potentia objectiva.**

**A potência subjetiva se divide inicialmente em potência ativa, princípio da atividade no agente (principium transmutationis in aliud in quantum est aliud), e potência passiva, aptidão que tem uma coisa de ser transformada por uma outra (principium quod aliquis moveatur ab alio in quantum aliud).**

**Em relação ao agente, a potência passiva será chamada natural ou obediencial, segundo sua relação com um agente que lhe é imediatamente proporcionado, ou com um agente transcendente, especialmente com a potência divina.**

**Em relação ao ato, a potência passiva se distingue ainda segundo sua relação com um ato essencial (forma substancial, forma acidental), ou com o ato mesmo de existência.**

**As potências ativas são incriadas ou criadas, e estas últimas podem ser ordenadas, seja a uma ação imanente, potências racionais, seja a uma ação transitiva, potências irracionais.**

### *3. O ATO.*

**Como a potência, o ato é dessas noções primeiras que não podem ser apreendidas senão através de exemplos: "não é necessário, com efeito, procurar tudo definir, mas é preciso saber se contentar em apreender a analogia; o ato estará, portanto, como o ser que constrói está para o ser que tem a faculdade de construir, o ser desperto para o ser que dorme, o ser que vê para o ser que tem os olhos fechados mas possui a visão, o que está separado da matéria para a matéria, o que foi elaborado para o que não é elaborado. Damos o nome de ato ao primeiro têrmo destas diversas relações, o outro têrmo é a potência." (Metafísica, 9, c.6). Sintetizando com S. Tomás tôda esta enumeração indutiva, podemos dizer: "Actus est quando res est, non tamen est sicut in potentia". Assim como a potência se caracteriza por sua relação com o ato, o ato se manifesta na sua oposição à potência. A relação, todavia, não é a mesma nos dois sentidos. Se, com efeito, a potência inclui o ato na sua noção (dicitur ad actum), não se pode dizer inversamente que o ato implica necessariamente a potência; o ato é, de início, o que é efetivamente. E, de fato, há um ato puro que não é relativo a nada. Veremos isto melhor quando tratarmos da anterioridade do ato em relação à potência. Na realidade, a noção positiva de ato é a de ser acabado, de perfeição, por oposição à potência que é imperfeição.**

**- Divisões do ato.**

**Logo após ter precisado sua noção de ato, Aristóteles relembra que ela é analógica, e distingue sem mais tardar suas duas modalidades mais características:**

***"o ato é tomado ora no movimento relativamente à potência, ora como a substância formal relativamente à matéria".***

**Metafísica, L. 9, c. 6**

**A primeira destas modalidades do ato, a operação, actus operativus, seria como o primeiro analogado de onde proviria, segundo uma significação derivada, o ato estático, actus entitativus. Levando em conta algumas outras distinções igualmente clássicas, chegamos a êste quadro:**

**O ato se divide inicialmente em ato puro ou não recebido (isto é, que não está misturado com potência, nem é recebido em nenhuma potência) e em ato misto, o qual entra de diversas maneiras em composição com a potência.**

**Por sua vez, o ato misto se divide na medida em que é forma ou operação.**

**Na ordem estática, o ato pode ser relativo quer à essência, ato essencial, quer à existência, ato existencial.**

**Na ordem dinâmica vale a distinção da atividade espiritual, ato imanente, e da atividade material, ato transitivo.**

### *4. RELAÇÕES ENTRE O ATO E A POTÊNCIA.*

**Ato e potência são correlativos. Entretanto há uma ordem entre estas duas noções: o ato é anterior e explica a potência. Aristóteles procura demonstrá-lo no capítulo 9. Para isto, coloca-se sucessivamente segundo quatro pontos de vista:**

**Inicialmente o ato é anterior à potência segundo a noção, isto é, a potência não é definida senão pelo ato: por exemplo, a potência de construir pelo ato de construir, etc . . . Na ordem temporal é preciso distinguir. O indivíduo particular está em potência antes de estar em ato: a semente precede o estado adulto. Mas do ponto de vista superior da espécie é preciso estabelecer que o estado perfeito, o ato, deve sempre preceder o estado imperfeito, a potência. Assim, na ordem da geração, deve-se necessariamente partir de um homem feito. Segundo a substância (ou segundo a perfeição) o ato é igualmente primeiro, e a razão principal é que tudo que devém "tende para o seu princípio e para o seu fim, pois o princípio é a causa final e o devir existe em vista do fim. Ora o fim é o ato". A anterioridade do ato funda-se aqui sôbre a anterioridade da causa final, que só pode ser evidentemente o ato. Enfim, Aristóteles acrescenta um último argumento que, na trajetória da sua metafísica, marca um progresso notável. Os sêres eternos, diz-nos Aristóteles, e isto é admitido sem discussão, são anteriores aos sêres incorruptíveis; ora, êstes sêres eternos não possuem a potência de não-ser; portanto, não estão em potência; portanto, existem sêres em ato que são anteriores a tôda potência. Esta demonstração nos orienta já bem nitidamente na direção do ato puro, o qual será explicitamente tratado no livro 12.**

**- Tôda atividade tem seu princípio no ato**

**Podem-se aproximar da afirmação precedente os adágios aristotélicos que dizem que uma atividade não pode proceder senão de um ser, e êste já em ato na linha em que vai agir: Nihil agit nisi secundum quod est actu - Quod est in potentia non reducitur in actum nisi per ens actu. A potência não pode por si mesma, elevar-se ao nível do ato; será preciso sempre que, na ordem da eficiência, intervenha um ser em ato. Isto, convém observar, não vai de encontro com o que havíamos dito precedentemente a propósito da necessidade de uma potência ativa no agente. São dois pontos de**

**vista complementares. Para que um agente possa ter uma eficiência, é preciso, ao mesmo tempo, que esteja em ato no que diz respeito à forma (ou à perfeição) que vai transmitir, e é preciso que esteja em potência (ativa) em relação à operação a produzir. Assim a inteligência, atuada pela especies impressa, está em potência (ativa) em relação ao ato de intelecção.**

**- Limitação do ato pela potência**

**Até aqui, seguindo Aristóteles, colocamos a distinção do ato e da potência, definimos cada uma destas noções, distinguimos suas modalidades principais, estabelecemos enfim a prioridade do ato. S. Tomás e um bom número de escolásticos generalizaram a aplicação desta distinção até fazerem dela, de uma certa maneira, o princípio explicativo do conjunto da metafisica. O ser finito seria então essencialmente o que está submetido à composição do ato e da potência; e como o próprio ser infinito não poderá ser alcançado senão a partir do ser finito, a teologia inteira repousará sôbre estas noções.**

**Exprime-se de modo corrente êsse valor estrutural fundamental da relação ato e potência nesta tese: o ato não pode ser limitado senão pela potência: actus utpote perfectio, non limitatur nisi per potentiam, quae sit capacitas perfectionis. Eis como se pode demonstrar tal proposição. Por si o ato diz perfeição; por que, então, será limitado? Não pode ser por si mesmo, pois seria contraditório sustentar que a perfeição se limita por si mesma; só pode ser, pois, por algum princípio que dela é distinto, ainda que seja solidário com ela própria, isto é, pela potência. Deve-se, pois, afirmar que em tôda composição de ato e de potência, o ato é limitado pela potência, o que acarreta a conseqüência de que o ato puro será absolutamente ilimitado ou perfeito. Êste raciocínio não é inexato, mas S. Tomás, que admite incontestavelmente a conclusão, parece proceder de modo ao mesmo tempo mais realista e mais sintético, referindo-se a uma visão de conjunto do ser participado e do ser imparticipado. Notemos que, de encontro à tese que acabamos de sustentar, scotistas e suarezianos admitem que o ato pode ser limitado por si mesmo. Basta para isso que sua causa eficiente, Deus em última análise, o constitua em tal grau de ser e não em tal outro.**

**- Multiplicação do ato pela potência**

**Esta tese pode ser considerada um corolário da precedente. Se temos, com efeito, um ato não limitado por uma potência, êste ato é perfeito, mas sòmente pode ser único, pois não se vê como dois sêres igualmente perfeitos poderiam se distinguir um do outro: Nihil autem per se subsistens quod sit ipsum esse poterit esse nisi unum solum. Resulta daí que se uma mesma perfeição se encontra multiplicada, isto só pode ocorrer em virtude de um princípio distinto dela, e que êle mesmo não poderia ser outra coisa senão a potência que a recebeu.**

**- Realidade da distinção ato-potência**

**Contra as alegações scotistas e suarezianas, segundo as quais a distinção ato-potência não seria mais do que uma "distinção formal" ou uma distinção de razão raciocinada, a Escola tomista afirmou a realidade da distinção entre o ato e a potência, a qual de modo algum parecia constituir uma dificuldade para S. Tomás. Ordinàriamente, raciocina-se assim: a potência diz por si mesma capacidade de perfeição, o ato pelo contrário significa na sua natureza uma perfeição determinante; estas duas noções, tendo um conteúdo que se opõe, não podem, pois, com tôda evidência, corresponder senão a entidades realmente distintas. O argumento mais autênticamente tomista seria o seguinte: sendo recebido na potência através da causalidade ou da participação, o ato sòmente pode ser algo realmente distinto desta potência que o recebe. Convém também observar que a distinção real que é manifestada a posteriori pelo fato de que, em certos casos, a potência pode se ver privada do ato que antes a determinava: o sentido da vista por exemplo, da visão efetiva. As dificuldades dos scotistas e dos suarezianos relativas a esta tese parecem vir do fato de entenderem de modo demasiado material a distinção real. Esta, no caso do ato e da potência, não é de modo algum uma distinção de duas coisas que se poderia realizar isoladamente, mas de dois princípios de ser que, ainda que distintos, se determinam reciprocamente.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

## *5. CONCLUSÃO: O ATO E A POTÊNCIA COMO PRINCÍPIOS ORGANIZADORES DE TÔDA A METAFÍSICA TOMISTA.*

**Elaborados primitivamente para explicar a realidade do movimento, as noções de ato e de potência viram-se sistematicamente utilizadas para dar conta da estrutura e correlativamente da limitação ou da multiplicidade do ser criado - e inversamente da simplicidade, da infinidade e da unicidade de Deus. Nesta perspectiva, as grandes distinções de matéria e de forma, de substância e dos acidentes e mesmo a que nos resta estudar, de essência e existência, aparecem como várias notáveis aplicações da distinção fundamental da potência e do ato, que se torna como que "a alma" de tôda metafísica tomista. Estas visões sintéticas não são, sem dúvida, inexatas, e pode ser extremamente frutuoso reportar-se a elas, com a condição, todavia, de que a originalidade própria de cada uma destas distinções e a problemática que se encontra em seu princípio não seja esquecida e que não termine na ilusão de uma espécie de dedução a priori de tôdas as grandes teorias metafísicas a partir do esquema, colocado uma vez por tôdas, do ato e da potência. Feita esta observação, nada podemos fazer de melhor, para resumir essa visão de síntese, do que retomar as próprias fórmulas das duas primeiras teses tomistas propostas pela Congregação dos Estudos (27 de julho de 1914).**

**I. A potência e o ato dividem o ser de tal maneira que tudo o que é, ou é ato puro, ou é composto de potência e de ato como de princípios primeiros**

**e intrínsecos.**

**II. O ato, como perfeição, sòmente é limitado por uma potência que seja capacidade de perfeição. Donde se segue que na ordem em que o ato é puro, êste não pode existir senão único e ilimitado; e onde, pelo contrário, êle é finito e múltiplo permanece em um verdadeiro estado de limitação com a potência.**

**Nota: - Sôbre êste valor sintético da teoria do ato e da potência em metafísica, poder-se-á consultar: Del Prado. De veritati fuudamentali philosophiae christianae, e seu resumo francês na Révue Thomiste, março de 1910; Garrigou-Lagrange. Applicationes tum physicae, tum metaphysicae doctrinae de actu et potentia secundum Sanct.**

**Thomam, em Acta primi congressus thomistici internationalis; Robert. Actus non limitatur nisi per potentiam em Rev. Philo. de Louvain, 1949.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

# ESSÊNCIA E EXISTÊNCIA

### *1. INTRODUÇÃO.*

**A análise que acaba de ser feita do ser, por intermédio da distinção ato-potência, conduz naturalmente a uma pesquisa mais profunda e mais precisa de sua estrutura segundo as noções de essência e de existência. Pesquisa que nos levará a afirmar que, no ser criado, essência e existência são princípios realmente distintos, o que é, no testemunho de Cajetano: maximum fundamentum doctrinae Sancti Thomae. (Comentário dos Segundos Analíticos, c. 6).**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

## *2. O PROBLEMA DA DISTINÇÃO REAL.*

**A distinção no ser de um aspecto essência e de um aspecto existência é um dêstes dados imediatos que pràticamente é reconhecido por todos. O ser nos aparece como "o que é", isto é, como uma certa coisa, uma essência, que tem a propriedade notável de ser ou de existir. Que se tente eliminar totalmente pelo pensamento um dêstes dois aspectos e a noção mesma de ser desaparece.**

**Admitido isto, pode-se em seguida procurar precisar o que representa corretamente esta relação essência-existência e que lugar ou que função tem, na estrutura mesma do ser, cada um dos têrmos que êle implica. Duas posições características podem ser adotadas na solução do problema: ou se considera conjuntamente o ser como um bloco indiviso, do qual a essência e a existência definem sòmente dois aspectos subjetivos. Dir-se-á, neste caso, que entre essência e existência há sòmente uma distinção de razão, isto é, que não tem realidade senão no espírito que a concebe, mesmo que seja objetivamente fundada. Ou far-se-á da essência e da existência princípios ontológicos distintos cuja composição daria conta da estrutura metafísica profunda do ser. Afirma-se então que existe uma distinção real entre essência e existência, especificando-se bem, como veremos, que não se trata de uma distinção de coisas prèviamente existentes - o que não teria sentido mas de princípios interdependentes.**

**Do ponto de vista filosófico, êste problema se. encontra colocado pelo fato da multiplicação formal e da limitação dos sêres criados e, subsidiàriamente, pela questão da relação destes sêres com o ser incriado, único e infinito. Eis aí, com efeito, sêres limitados e múltiplos. Por que são êles assim limitados e múltiplos? Considerando a multiplicidade dos indivíduos materiais, somos levados a dizer que isto se deve ao fato de tais sêres serem compostos de matéria e de forma: a matéria recebe a forma que ela limita e multiplica. Mas se nos colocamos em face de uma multiplicidade de formas, e especialmente de formas puras, o que são para S. Tomás as substâncias angélicas, a solução invocada, para o caso dos sêres corporais, não tem mais valor: não há mais, aqui, matéria para limitar e multiplicar. É então que se é levado a perguntar se, no seio das próprias formas puras, não haveria uma**

**composição, de outra ordem que a de matéria e forma, que viria dar conta da sua limitação e da sua multiplicação. Se, de outro lado, se consideram os seres limitados na sua referência ao ser ilimitado e incriado, pode-se perguntar o que fará com que tôda essa multiplicidade de sêres não venha a se perder na unidade panteísta do único ser primeiro. Com tôda evidência deve haver entre os sêres limitados e o ser infinito na sua simplicidade uma diferença de estrutura que parece requerer nos primeiros uma complexidade interna.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

### *3. HISTÓRICO DO PROBLEMA.*

**Aristóteles, que não observou nitidamente o problema da multiplicidade formal nem o da relação dos sêres limitados com o ato puro, não pôde tratar explicitamente da distinção que nos ocupa. Nada, entretanto, a isto se opõe em sua filosofia; pode-se mesmo dizer que pela sua dupla orientação rumo ao concreto do indivíduo existente e rumo aos valôres inteligíveis da essência, tal filosofia ia lògicamente nesse sentido. É com o neo-platonismo que se começa verdadeiramente a abordar o assunto. Boécio em um texto do De hebdomadibus, do qual em seguida nos serviremos em favor da distinção real, já distingue no ser o sse e o quod est, mas é claro que nada disse da realidade desta distinção. É preciso avançar até a filosofia árabe para encontrá-la explicitamente reconhecida. Avicena irá mesmo até fazer da existência uma espécie de acidente da essência, o que S. Tomás, seguindo Averroes, retomará vivamente. É incontestàvelmente ao Doutor angélico que cabe a honra de ter elaborado esta doutrina e de ter sistemàticamente desenvolvido as conseqüências. Mas, nêle procurar-se-ia em vão uma justificação explícita e formal da realidade da distinção em questão. A controvérsia sôbre êste assunto não estava ainda começada. Entretanto, essa tese se encontra implicada em todos os seus textos de modo tal que todo o conjunto se desagrega se interpretarmos os textos em um outro sentido. A polêmica sòmente tomará consistência após sua morte, quando Gilles de Roma, tendo afirmado a realidade da distinção, atraiu sôbre si as críticas de Henri le Gand. Ulteriormente Scoto e Suarez, negando a realidade da distinção, provocarão discussões sem fim. Para todo êsse histórico poder-se-á consultar com fruto a Introdução da edição por Roland-Gosselin do Ente et Essentia de S. Tomás.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

### *4. PROVAS DA DISTINÇÃO REAL.*

**Da obra de S. Tomás podem-se extrair duas provas principais da realidade dessa distinção: a primeira fundando-se sôbre a distinção objetiva de seus dois princípios, a segunda repousando sôbre a constatação de que em todo ser onde a existência se encontra recebida, a essência e a existência são realmente distintas.**

**Primeira prova (Cf. De ente et essentia, c. 5): Tudo o que não está contido na concepção que formamos da essência de uma coisa é-lhe acrescido do exterior; ora, colocado à parte o caso do ser cuja essência seria existir, isto é Deus, a existência de uma coisa não está contida na concepção que formamos de sua essência, sendo-lhe, portanto, acrescentada.**

***"Tudo o que não pertence ao conteúdo intelectual da essência ou da qüididade lhe advém do exterior e entra em composição com ela, sendo dado que nenhuma essência pode ser apreendida pela inteligência sem suas partes. Ora, tôda essência ou qüididade pode ser compreendida sem que se***

***tenha conhecimento de sua existência: posso, com efeito, compreender o que é um homem ou um fênix e ignorar entretanto se êles existem efetivamente na realidade. É, portanto, evidente que a existência é outra coisa do que a essência ou a qüididade, colocado à parte o caso de uma coisa cuja qüidade seria sua própria existência, e esta coisa só pode ser única e primeira... Donde se segue que em tôda coisa diversa dela mesma, uma coisa é sua, existência e outra coisa sua***

***qüididade, ou sua natureza, ou sua forma".***

**Segunda prova. Na maior parte dos casos S. Tomás desenvolve seu pensamento colocando em paralelo o caso das coisas criadas, nas quais há uma real distinção da essência e da existência, e o caso do ser primeiro cuja essência é idêntica ao seu ser, o que supõe, evidentemente, demonstrada a existência de Deus. Êste argumento, cujo fundo é sempre o mesmo, pode revestir várias formas. Eis como se encontra na Suma Teológica (Ia Pa, q. 3, a. 4).**

**Tudo o que está em um ser além de sua essência deve ser causado, seja pelos princípios desta essência ... seja por qualquer coisa de exterior: "Quidquid est in aliquo quod est praeter essentiam ejus, opportet esse causatum, vel a principiis essentiae vel ab aliquo exteriori..."**

**Ora, é impossível que a existência seja causada sòmente a partir dos princípios essenciais de uma coisa, pois nenhuma coisa, se ela é um ser causado, é capaz por si mesma de ser causa dêste ser: "impossibile est autem quod sit causarem tantum ex principiis essentialibus rei, quia nulla res sufficit quod sit sibi causa essendi si habeat esse causatum".**

**É preciso pois que aquilo cuja existência é outra coisa do que a essência tenha seu ser causado por um outro: "oportet ergo quod illud cujus esse est aliud ab essentia sua habeat esse causatum ab alio".**

**Donde se conclui que, ao mesmo tempo, em Deus, cujo ser é incausado, há identidade entre essência e existência, ao passo que nas criaturas, cujo ser é causado, uma coisa é a essência (aliud) e outra coisa é a existência (aliud).**

**Completa-se a prova observando-se que o ser cuja essência é idêntica à existência sendo único, todos os outros sêres implicam a distinção real e que o ser que se encontra no primeiro caso é causa dos outros.**

### *5. SENTIDO EXATO DESTA DISTINÇÃO.*

**As objeções que são feitas a esta tese repousam sôbre interpretações incorretas que são oferecidas; faz-se mister precisar exatamente os têrmos.**

**O ser do qual se procuram determinar os princípios componentes é a substância concreta existindo atualmente e não o simples possível. Não especulamos, pois, a propósito de uma noção, mas sim a propósito de realidades.**

**Nessa realidade distinguimos o sujeito essencial, res, e o que S. Tomás chama indiferentemente ipsum esse, actus essendi, existentia; chamemos existência. E afirmamos que essa distinção é real. O que entendemos com isto? Que ela não existe simplesmente no espírito ou na razão, mas que é um dado estrutural do universo real. Entretanto, é preciso tomar cuidado em não se representar essa distinção como a de duas coisas que viriam se compor, tendo como resultado uma terceira. No plano da criatura, antes do ser, não há nem essência, nem existência, entidades que, por outro lado, são absolutamente incapazes de existir independentemente uma da outra. Nem a essência nem a existência existem isoladamente; sòmente existe o ser que elas compõem: são dois princípios correlativos que só têm realidade enquanto se completam.**

**É possível precisar que papel desempenha cada um dos elementos dessa distinção? O próprio S. Tomás nos ensina que o esse desempenha a função de ato e a essência a de potência.**

**A existência se manifesta inicialmente como pura atualidade, e como ato ou perfeição última: esse est actualitas omnium -actuum et propter hoc est perfectio omnium perfectionum (De Pot., q. 7, a. 2, ad 9); ainda que a expressão seja equívoca: é o que existe, de mais formal em uma coisa. Em face disto, a essência aparece como uma potência, isto é, como uma capacidade real de receber, mas que é de um tipo bem diferente da matéria, pois ela própria é em sua ordem algo de atuado ou de determinado: a matéria das substâncias espirituais (entendendo-se com isto a essência) é, diz-nos S. Tomás, um certo ser em ato, existindo em potência: aliquid ens actu in potentia existens (De substantiis separatis, c. 5, n: 35) . Essência e existência possuem, pois, cada uma em sua linha, valor de princípio**

**determinante, permanecendo, contudo, que a existência é o ato último, a perfeição derradeira.**

**No momento em que se diz, enfim, que a essência recebe a existência, isto não é à maneira de um sujeito substancial que recebe de um acidente uma determinação nova; a existência não é um simples complemento do ser. Dever-se-ia dizer que ela é o que há de mais fundamental no ser concreto e que é a essência que vem determiná-la e limitá-la.**

**Tôdas estas considerações nos convidam a não utilizar senão de modo bastante analógico as noções de ato e de potência no caso privilegiado e único onde tais noções definem as relações da essência e da existência no ser criado.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

### *6. DA COMPOSIÇÃO DAS SUBSTÂNCIAS CRIADAS E DA SIMPLICIDADE DO SER INCRIADO.*

**O que se acaba de dizer permite representar comparativamente a estrutura dos diferentes sêres, elevando-nos das substâncias materiais às substâncias espirituais e destas a Deus.**

**As substâncias materiais são duplamente compostas. Sua essência comporta, com efeito, uma matéria que determina uma forma, e a essência assim composta é, por sua vez, determinada por sua existência. A individuação de tais substâncias tem por princípio a matéria e quantidade. Poder-se-á neste caso estabelecer as seguintes equações:**

**quod est<br>=<br>indivíduo<br>quo est =<br>essência<br>quo est =<br>existência**

**As substâncias espirituais têm uma essência simples e não estão, pois, submetidas à composição de essência e existência. A forma subsistente é aqui para si mesma o seu princípio de individuação. Ter-se-á então:**

**quod est<br>=<br>essência<br>quo est =<br>existência**

**Assim, segundo o caso, a essência pode ser considerada como um sujeito, quod, ou como um princípio formal, quo. Sendo sempre a existência aliás em um sentido bastante analógico, princípio formal.**

**O ser incriado, Deus, é absolutamente simples. O que é dizer que**

**nêle não há sujeito que receberia a existência. O esse é subsistente por si e idêntico à essência. Por outro lado, êste esse é infinito, não sendo limitado por nada. Além do mais, êle é necessário, o ser de Deus não possuindo nenhuma possibilidade de não ser. Êle é aquêle que S. Tomás gosta de denominar o ipsum esse subsistens.**

**Partindo da afirmação de que a essência de Deus é a de existir, alguns pretenderam que em Deus não havia essência: uma tal proposição é exata se se entende dizer com isto que sua existência não se encontra determinada por nenhum princípio formal, mas é falsa se se pretende negar que o ser de Deus não possui de maneira alguma uma natureza ou que êle seria um infinito indeterminado.**

---

## *6. ORIGINALIDADE DA TEORIA TOMISTA DO SER.*

**Quando se observa de perto esta análise do ser, pela distinção real do par essência-existência, assinala-se uma transformação profunda da ontologia de Aristóteles por S. Tomás. E como o mostrou Gilson na sua obra sôbre L'être et l'essence, isto dá à metafísica do Doutor angélico uma significação bastante original que nem sempre foi bem percebida, mesmo em sua Escola. A tendência mais constante dos filósofos, a história o prova, foi sempre a de considerar o ser mais como uma natureza, como uma essência. Isto é manifesto no platonismo, e a ousia, como substância de Aristóteles, aparece ainda como uma espécie de sujeito essencial. Avicena - que Averroes criticará sôbre êste ponto com muita vivacidade sustenta aqui uma posição intermediária: a existência nêle aparece como uma entidade arrancada da essência, mas, permanecendo esta sempre corno o fundo do ser, êsse actus existendi não é mais do que um simples acidente que vem se acrescentar como que do exterior a êsse fundo primitivo. Se, com Gilson, prosseguíssemos nossa indagação, veríamos como uma boa parte da escolástica, em seguida a Scoto e Suarez, assim como a filosofia moderna, de Descartes a Hegel, passando por Wolf e Kant, deixou-se, de maneira mais ou menos consciente, dominar por esta concepção essencialista do ser.**

**Ora, se retornarmos a S. Tomás, veremos cem cessar afirmar, não que a existência seja realmente distinta da essência nos sêres criados, o que aliás para êle certamente não se apresenta como problema, mas que a existência é ato, ou como a perfeição última do ser e que o próprio Deus é o Ipsum esse subsistens. O ser é, pois, para êle, e tanto em Deus como nas criaturas, existência por excelência. Tanto assim que é mais exato considerar em seu espírito - ainda que se possa dizer perfeitamente o contrário - que o ser é uma existência determinada por uma essência. Em um sentido bastante diferente, e é preciso sublinhá-lo, do que toma a palavra em certas filosofias contemporâneas, a metafísica de S. Tomás pode ser considerada existencialista. E, a êste título, em face dos antigos racionalismos, escolásticos ou modernos, apresenta-se como um pensamento notàvelmente original.**

# A CAUSALIDADE

## *1. INTRODUÇÃO.*

**O ser não é sòmente forma estática de existência, êle é, ainda, princípio de atividade: êle é causa. É êste aspecto dinâmico do ser cujo estudo precisamos abordar agora. Aqui, ainda, penetramos em um conjunto de questões bastante complexas. A noção de causa é daquelas que o pensamento humano faz constantemente apêlo; é também uma das que os filósofos modernos criticaram com mais acuidade e sôbre a qual não é fácil sintetizar as opiniões dos antigos.**

**A fim de proceder metòdicamente vamos de início, segundo nosso costume, nos ater a apresentar, na sua perspectiva própria, as idéias principais de Aristóteles e de S. Tomás sôbre a causalidade. Retomaremos em seguida, para experimentá-la ao contato da crítica moderna, a noção assim elaborada. Enfim, remontando até à causa primeira, conduziremos ao seu acabamento final a metafísica do ser.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

## *2. O ESTUDO DA CAUSALIDADE EM ARISTOTELES E EM S. TOMÁS*

**Não se encontra nem em um nem em outro dêstes filósofos um tratado completo sôbre a causalidade. Suas concepções sôbre êste assunto são fragmentárias e, a bem dizer, mais implicadas nas diversas demarches do seu pensamento do que desenvolvidas por si mesmas. É entretanto possível, simplificando, reconduzir essas concepções a dois centros principais de interêsse: o da causalidade na teoria da ciência e o da causalidade no estudo de Deus (causalidade transcendente). A primeira destas elaborações é tôda inteira de Aristóteles, ao passo que a segunda sòmente encontrou o seu pleno desenvolvimento em S. Tomás.**

**É, de início, nos Segundos Analíticos e na Física (II) que se encontra nossa noção. Basta aqui relembrar as conclusões precedentemente adquiridas: há duas principais.**

**A ciência é o conhecimento pelas causas. É a própria definição da ciência, dada por Aristóteles nos Segundos Analíticos e que êle retomou notadamente no segundo livro da Física e no primeiro livro da Metafísica:**

***Scientia est cognitio per causas.***

**"Sabemos" uma coisa na medida em que conhecemos a causa; a causa é o princípio próprio da explicação científica.**

**Todavia, não nos deixemos confundir; se, como já observamos, Aristóteles e S. Tomás parecem apresentar, de início, a causa em um contexto racional de explicação ou sob uma função lógica, isso não quer dizer que para êles esta noção não tenha valor de realidade. Efetivamente, se a causa dá resposta aos "porquês", se ela explica, é porque ela é em primeiro lugar princípio de realidade. Deve-se mesmo dizer que fundamentalmente é isto o que ela é. E cabe a S.**

Tomás, em várias oportunidades, sublinhar fortemente êste realismo, afirmando que a causa se refere diretamente ao esse, sôbre a existência, isto é, sôbre o que em si há de mais concreto: hoc nomen vero causae importat in f luxum quemdam ad esse causati (Metaf., V, I, 1).

A explicação causal nas ciências pode se efetuar segundo quatro linhas de causalidade. É a tese clássica por excelência do aristotelismo. Há, na ordem da explicação física, quatro espécies de causas a considerar: a causa material, a causa formal, a causa eficiente e a causa final. Mas se, na ciência física, demonstra-se pelas quatro causas, em matemática deve-se considerar tão sòmente a causa eficiente, ao passo que em metafísica referimo-nos sobretudo às causas formal, eficiente e final.

Em conclusão, no plano que permanece sempre primeiro do ser objetivo, a causa é o que dá efectivamente o ser e isto segundo as diversas linhas de causalidade - ao passo que no plano derivado da explicação, a causa é o que dá razão de cada ser e aqui ainda segundo as mesmas quatro linhas possíveis de explicação causal. Uma causa é pois essencialmente: aquilo de que uma coisa depende segundo seu ser ou seu devir

*Causae autem dicuntur ex quibus res dependet secundum esse suum vel fieri.*

Fís., I, 1, 1

Desta definição observar-se-á que a causalidade implica

**necessàriamente êstes três elementos:**

**distinção real da causa e do efeito;**
**dependência efetiva no ser;**

**conseqüentemente**

**anterioridade da causa sôbre o efeito.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

### *3. A CAUSALIDADE EM TEOLOGIA.*

**As definições e divisões acima concerniam já à verdadeira noção ontológica de causa, mas elas a atingiam no plano da experiência ou da explicação física; no estudo de Deus esta mesma noção vai-se encontrar realizada de modo transcendente. O problema central é aqui o da demonstração da existência de Deus. Sabe-se que Aristóteles já havia conduzido com rigor essa demonstração nos livros VII e VIII da Física e no livro lambda da Metafísica. É o argumento do primeiro motor que, depurado de suas implicações cosmológicas, se encontra na base da demonstração tomista. S. Tomás acrescentará outras provas (Ia Pa, q.2, a.3: as cinco vias ou provas clássicas da existência de Deus). Dêste conjunto de provas consideraremos aqui, além da demonstração aristotélica pelo movimento, a prova pelos graus de ser (Quarta via), e muito sucintamente a prova pela finalidade.**

**- O argumento do primeiro motor.**

**Para a própria demonstração de Aristóteles, basta se reportar â análise feita precedentemente do livro VIII da Física. S. Tomás na Suma (Ia Pa, q. 2, a. 3) apenas reteve as linhas metafísicas essenciais da prova.**

**Seu ponto de partida é a constatação da existência do movimento no mundo. O movimento de que se trata aqui é, em primeira análise, a mudança física observável pelos sentidos; mas todo devir, tôda passagem da potência ao ato pode ser invocada.**

**Ora, primeiro princípio, "tudo o que é movido por um outro" - omne quod movetur ab alio movetur - a passagem da potência ao ato não pode se explicar senão pela intervenção de uma causa em ato. É a formulação mais comum no aristotelismo do princípio de causalidade.**

**Segundo princípio: o próprio motor exige que seja movido mas "não se pode remontar ao infinito na ordem dos motores", pois então não haveria primeiro motor, nem, em conseqüência, motor subordinado. Em tôda ordem, com efeito, é preciso um primeiro que para ser princípio da ordem deve transcendê-la, isto é, encontrar-se fora de série.**

**Em conseqüência, é necessário que se remonte até um primeiro motor que não seja movido por nada e que todos identificam com Deus.**

**Basta-nos aqui ter indicado a marcha geral da prova, reservando-nos o direito de voltar ao princípio de causalidade que dela é o nervo. Basta-nos igualmente lembrar que a segunda e terceira provas do artigo citado (Secunda e Tertia via) são construídas sôbre o mesmo esquema. Conforme a segunda via, S. Tomás, tomando como ponto de partida os encadeamentos de causas eficientes que se podem experimentalmente constatar, remonta até a uma primeira causa eficiente transcendente. Conforme a terceira via, S. Tomás se eleva das contingências observadas nas coisas à afirmação de um primeiro ser necessário.**

**- Prova pelos graus de perfeição.**

**Esta prova parece fazer apêlo a um outro princípio diferente dos precedentes. Eis a concatenação.**

**No ponto de partida constatamos que há nas coisas perfeições, bem, verdadeiro, realizadas em graus diferentes. Notemos que se trata aqui apenas de perfeições que, ultrapassando o quadro dos gêneros e das espécies, existem analògicamente: eminentemente os transcendentais.**

**Ora, princípio da prova, não se pode falar de graus de uma perfeição em diversos sujeitos senão em relação a um têrmo que possui esta perfeição ao máximo: magis et minus dicuntur de diversis secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est.**

**Há, pois, algo que é o mais verdadeiro e o melhor e em conseqüência o mais ser.**

**Ora, o que é máximo em um certo gênero de perfeição é causa de tôdas as perfeições dêste gênero que possam existir.**

**Portanto, existe finalmente, algo que, para todos os sêres, é causa do seu próprio ser, de sua bondade e de tôdas as suas perfeições e que chamamos Deus.**

De início, esta prova, cuja significação foi ocasião de numerosas controvérsias, parece fazer apêlo a uma relação diferente daquela de causalidade: dos diferentes graus de uma perfeição remonto por uma inferência imediata ao máximo desta perfeição. Mas, de fato, em S. Tomás, a prova apenas está acabada e culmina pròpriamente em Deus no momento em que se tomou consciência de que êste máximo em uma ordem dada de perfeição é causa das realizações inferiores desta mesma perfeição. A relação de participação de que se trata inicialmente implica pois a de causalidade. Dêste modo esta prova pelos graus de ser nos faz ver as relações das criaturas e de Deus sob uma luz original, de um modo de alguma maneira mais sintético do que quando nos colocamos no simples ponto de vista da causalidade. Tôda a seqüência do tratado de Deus em S. Tomás (Cf. notadamente a demonstração capital da identidade em Deus da essência e da existência Ia p.a, q. 3, a. 4) se vê, aliás, inspirada por estas concepções participacionistas nas quais, ainda uma vez, não se deve procurar uma metafísica que viria se opor à da causalidade ou simplesmente suplantá-la.

- A prova pela finalidade.

O último argumento invocado se apóia sôbre a finalidade. Seu ponto de partida está na constatação experimental de fatos de finalidade ou de ordenação no domínio do mundo físico. Ora, a ordem implica intenção; a intenção supõe a inteligência. Deve haver portanto, em definitivo, algum ser inteligente que ordena ao seu fim tôdas as coisas da natureza. Nós o denominamos Deus.

Sabe-se que em virtude da aparente facilidade que existe em fazer valer a ordem do mundo, êste argumento goza de um favor particular nos textos correntes relativos à existência de Deus. Em realidade, tal argumento é de uma utilização assaz delicada.

- Unidade na dependência causal das provas de Deus.

Cada um dos argumentos supra citados constitui uma prova distinta culminando em demonstrar sob um aspecto particular a existência de Deus, primeira causa. Entretanto, há algo como que um fundo metafísico comum que se reencontra em cada uma delas: a idéia do ser contingente ou do ser que não tendo sua suficiência por si mesmo supõe o ser por si, o qual se basta a si mesmo, e ao qual o primeiro é reportado por um liame de dependência causal. O ser que

**não é por si, necessàriamente é por um outro, o qual é por si. Tôda a teologia repousa sôbre a inferência causal.**

**Esta inferência é legítima? É o que nos cabe examinar no momento.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

## *4. JUSTIFICAÇÃO CRITICA DA CAUSALIDADE*

**Começada pelos nominalistas, a crítica da causalidade prosseguiu no cartesianismo para terminar, com o empirismo inglês do século XVIII, em uma negação radical. Daí por diante na filosofia moderna tornar-se-á corrente não considerar a causalidade senão como uma categoria ilusória ou subjetiva. Dentre as razões que conduziram a essa negação encontra-se, nos cartesianos, uma concepção demasiado absoluta da autonomia da substância ou da exclusividade da eficácia da ação divina; a causalidade segunda ou aquela que os sêres criados podem exercer uns sôbre os outros encontra-se, pois, mais ou menos comprometida. Mas a crítica mais radical resulta de uma interpretação fenomenista da experiência, como a que se pode encontrar em Hume, na qual, reduz-se a causalidade a uma pura relação de sucessão. Lanço uma bola que vem bater em outra e a põe em movimento, digo então que o movimento da primeira bola causou o da segunda. Na realidade, não observei senão a sucessão dos dois movimentos. É verdade que em circunstâncias análogas pude constatar que os mesmos fatos se reproduziram; e é por isso que terminei por considerar a relação entre os dois movimentos como uma relação de dependência e que finalmente erigi esta dependência em princípio absoluto, "tudo o que é movido é movido por um outro". Mas fazendo isso ultrapassei o que me era dado. Kant pretendeu salvaguardar o caráter geral e necessário da relação causal, mas, como não fêz dela senão uma categoria a priori da experiência, foi conduzido a recusar-lhe tôda aplicação transcendente. Na realidade, como seus predecessores, é vítima de uma concepção fenomenista do conhecimento sensível, isto é, nega em princípio à inteligência o poder de apreender o inteligível no sensível.**

**Contra estas concepções críticas que apenas evocamos é preciso manter a realidade da causalidade tanto no plano da experiência, no sentido estrito, como no da afirmação dos princípios metafísicos primeiros.**

---

### *5. A EXPERIÊNCIA DA CAUSALIDADE.*

**A relação causal nos é dada de início como um fato da experiência. Um objeto parece vir para mim por um outro em movimento. Aproximo meu dedo de uma chama e, sentindo uma sensação de queimadura, declaro que a chama foi a causa da minha queimadura. A vida corrente não é feita senão de constatações semelhantes. Certamente, posso me enganar designando as causas, pois o dado sensível é complexo e dificilmente analisável, mas há evidências de dependência simples, sobretudo na experiência de minha atividade de consciência, que posso dificilmente recusar: quero levantar meu braço e o levanto efetivamente; permaneço persuadido de que sou eu que fui a causa do movimento de meu braço. Tôda a vida prática, e, poder-se-ia acrescentar, todo o pensamento científico repousa sôbre esta suposição de que os sêres, de que temos a experiência, agem uns sôbre os outros.**

**Há, pois, uma experiência generalizada de seqüências causais ou de relações de dependência efetiva; a metafísica pretende ir mais longe, até à afirmação de um princípio absoluto de causalidade: a causalidade aparece, então, em certas condições como uma lei, como uma exigência absoluta do ser e não mais como um simples fato.**

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

### *6. O PRINCÍPIO DE CAUSALIDADE.*

**Apenas consideraremos a causalidade na linha da eficiência, a qual é, aliás, aquela onde esta noção se encontra mais normalmente posta em questão pela crítica. Nessa linha, duas provas principais, uma mais particular, outra mais profunda, do principio de causalidade podem ser dadas.**

**- Tudo o que é movido é movido por um outro.**

**É a formulação aristotélica comum do princípio de causalidade. Numerosas justificações podem ser dadas no plano físico. Aqui nos situaremos por completo no ponto de vista da análise metafísica do movimento em potência e ato, onde se atingem imediatamente as razões metafísicas mais profundas. (Cf. S. Tomás, Prima via, Ia Pa, q. 2, a. 3).**

**Partamos do movimento no sentido global, onde êste têrmo designa tôda passagem da potência ao ato, isto é, pràticamente todo o devir. Por outro lado, consideremos a existência do movimento como um fato evidente. E eis como raciocinamos.**

**Todo movimento é uma passagem da potência ao ato.**

**Ora, um ser em potência não pode ser atuado senão por um ser em ato: de potentia autem non potest aliquid reduci in actu nisi per aliquid ens in actu.**

**Por outro lado, nenhum ser podendo estar em ato e em potência soba mesma relação, resulta finalmente que a passagem da potência ao ato não pode se efetuar senão sob a ação de um outro que esteja em ato: omne ergo quod movetur opportet ab alio moveri.**

**- O ser que não é por si é necessàriamente por um outro.**

**Aqui tomamos nosso ponto de partida não mais na mudança, mas no ser que não é por si, isto é, cuja existência não decorre necessàriamente de sua natureza ou de sua essência: é o contingente, o qual pode ser ou não ser; todos os sêres que nos são experimentalmente dados são sêres contingentes.**

**Consideremos um ser contingente: por si, pode tanto existir como não existir; isto é, sua existência vem de algum modo se acrescentar à sua essência; devido a isto, tal ser é uma união, uma composição de elementos diversos. Ora, o que é diverso não pode por si constituir uma unidade, a menos que uma causa exterior intervenha para dar a explicação da unidade: "quae enim secundum se diversa sunt, non conveniunt in aliquid unum, nisi per aliquam causam adunantem ipsa" (la Pa, q. 3, a. 7). O ser contingente onde se encontra realizada uma tal unificação de elementos diversos requer, portanto, necessàriamente uma causa.**

**- Justificação pelo princípio de razão de ser.**

**Reencontramos a mesma conclusão considerando o princípio de causalidade como uma aplicação do princípio de razão de ser.**

**Todo ser que não tem sua razão de ser por si, tem-na por um outro. Ora, o ser contingente é um ser nestas condições: sua existência não tem sua razão de ser na sua essência; portanto, o ser contingente tem sua razão de ser em um outro, isto é, êle é causado.**

**- Valor do princípio de causalidade.**

**Observou-se justamente que o princípio de causalidade não é um princípio estritamente analítico, isto é, que o predicado "ser por um outro" não está contido no seu sujeito "o ser que não é por si". Em outras palavras, posso muito bem conceber o ser contingente, êste objeto que percebo atualmente, sem remontar à sua causa. Entretanto, é preciso estabelecer que, de modo derivado, o princípio de causalidade é uma verdade evidente, pois a causa se segue, como uma propriedade necessária, à natureza do contingente. Desde que compreendi o que é "o ser que não é por si" e "o ser que é por um outro", vejo que há implicação dêstes dois têrmos, "o ser que não é por si é por um outro"**

***"licet habitudo ad causam non intret definitionem entis quod est causatum, tamen sequitur ad ea quae sunt de ejus ratione, quia ex hoc quod aliquid per participationem est ens, sequitur quod sit causatum ab alio. Unde hujusmodi ens non potest esse quin sit causatum, sicut nec homo quin sit risibilis".***

**Ia Pa, q. 44, a. 1, ad 1**

**No fundo, esta constatação repousa sôbre a impossibilidade em que se encontra "o ser que não é por um outro" em se ver multiplicado. " O ser que não é por um outro", com efeito, não pode ser senão "por si". E portanto o contingente, se não fôsse causado seria um "ser por si"; haveria, por conseguinte, vários "ser por si". Mas, por outro lado, "o ser por si", aquêle cuja natureza é ser, deve ser único, pois**

**o ser infinito não pode ter semelhante: não há vários Deuses. Há, pois, contradição.**

---


- Anterior
- Índice
- Posterior

## 7. A CAUSA PRIMEIRA

Não temos o desígnio de dar nem mesmo um esbôço de um tratado de Deus, o que ultrapassaria o quadro de uma simples introdução à metafísica. Quereríamos, todavia, mostrar como a posição na qual acabamos pràticamente por terminar concernente à causa primeira, ou o ser por si, vem dar o seu coroamento à filosofia tomista do ser.

O ser nos apareceu de início como o dado primeiro da inteligência. Considerando-o formalmente como ser, precisamos a sua estrutura e determinamos suas propriedades, os transcendentais. Ressaltamos em seguida a lista das suas modalidades particulares mais notáveis, as categorias, as quais se organizaram em tôrno do modo de ser fundamental que é a substância. Tomando na análise da mudança um nôvo ponto de partida, fomos levados a distinguir no ser o ato e a potência; depois, em face do fato da sua limitação e da sua multiplicidade, afirmamos sua composição real de essência e existência.

Se retornamos à consideração da multiplicidade dos sêres que nos são dados na experiência, somos alertados por sua imperfeição e sua insuficiência essenciais: mudam e são limitados; o ser não lhes pertence de fato, são essencialmente dependentes. Desta indigência mesma nos elevamos até a reconhecer a existência de um ser primeiro, causa de todos os outros: o ser que se move, o ser que depende da eficiência de um outro, o ser contingente, o ser imperfeito, o ser que tende para um fim, supõem um primeiro motor imóvel, uma primeira causa eficiente, um ser necessário, um ser perfeito, uma inteligência ordenadora suprema, que supre tôdas estas deficiências e que todos chamamos Deus.

Para conduzir ao seu acabamento a metafísica do ser, é necessário ainda precisar com S. Tomás que a essência mesma de Deus é seu ser, que êle é o ser por si (Cf. Ia Pa, q. 3, a. 4), e que todo outro ser necessàriamente é criado por Deus ou que é ser por participação (Ia Pa; q. 44, a. 1). O circuito da ontologia se encontra então acabado tanto em seu ramo descendente como no seu ramo ascendente.

Esquemàticamente, essa dupla demonstração se conduziria assim. Nas criaturas, há necessàriamente distinção entre essência e existência. Acontecerá o mesmo com Deus? Não, pois sendo a

**primeira causa eficiente, não pode receber sua existência de um outro, nem mesmo de si próprio, não pode portanto possuí-la senão por sua natureza. Não tendo, por outro lado, nenhuma potencialidade, não pode ser, em sua essência, senão o puro de sua existência. Sendo o primeiro existente, não pode ser, em virtude das próprias leis da participação, senão por sua essência. É portanto impossível que em Deus a essência seja diferente da existência: Impossibile est ergo, quod in Deo sit aliud esse, et aliud ejus essentia.**

**Voltando-nos agora para as criaturas, deveremos dizer que é necessário que todo ser seja criado por Deus. Se, com efeito, uma coisa existe em um sujeito por participação, é necessário que seja causada por aquêle onde esta coisa existe por si. Ora, Deus é o ser que existe por si e não pode haver senão um ser que exista por si. Segue-se que tôdas as outras coisas diferentes de Deus não sejam o seu ser, mas participem do ser. E, finalmente, tudo o que se diversifica segundo diversas participações de ser é causado por um primeiro ser que é absolutamente perfeito: Necesse est igitur quod omnia quae diversificantur secundum diversam participationem essendi... causari ab uno primo ente quod perfectissime est.**

**Vista dêsse ponto culminante, tôda a metafísica do ser concreto nos parece então se exprimir com a mais absoluta simplicidade: no princípio, o ser que existe por si mesmo, aquêle cuja essência é existir; na sua dependência radical, os sêres que não podem existir por si mesmos, que recebem dêle a sua existência. É o que exprime a 3ª das 24 teses tomistas: "É porque na razão absoluta de seu ser único subsiste Deus, único na sua simplicidade absoluta; tôdas as outras coisas que participam de seu ser têm uma natureza que contracta seu ser, e são compostas, como de princípios realmente distintos, de. essência e existência".**

**Restaria precisar como se deve entender com S. Tomás essa participação no ser de Deus que estabelece a criatura no seu estatuto ontológico próprio: mas isso pertence a esta metafísica sintética do tratado de Deus, nos limites da qual intentamos permanecer. É-nos suficiente remeter para esta questão aos recentes trabalhos que revalorizaram êste aspecto do pensamento do Doutor angélico: Fabro, La nozione metafisica di participazione secondo san Tomaso d'Aquino; Geiger, La participation dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin.**

**Em definitivo, tôda a filosofia do ser repousa sôbre o reconhecimento da identidade que existe em Deus entre a essência e a existência, identidade que faz dêle o ser em plenitude no qual todos os outros sêres participam. E S. Tomás reaproxima, não sem um certo lirismo, esta verdade "sublime" da revelação do nome divino no Êxodo**

***"Sôbre esta verdade sublime Moisés foi instruído por Deus, êle que fêz ao Senhor esta pergunta: Se os filhos de Israel vierem me perguntar: Qual é seu nome? O que lhes direi? E o Senhor respondeu: Eu sou aquêle que sou. Assim falarás aos filhos de Israel: Aquêle que é me enviou a vós; e com isto manifestava que seu nome***

***próprio é Quem é. Ora, todo nome tem por fim significar a natureza ou essência de uma coisa. Resta pois que o ser divino é sua essência ou sua natureza".***

**Contra Gentiles, I, c. 52**

---


- Anterior
- Índice